G. W. F. Hegel

Filosofía de la religión

Últimas lecciones

Edición y traducción de Ricardo Ferrara



T r o t t a

Filosofía de la religión

G. W. F. Hegel

Filosofía de la religión
Últimas lecciones

Edición y traducción de Ricardo Ferrara

E D I T O R I A L   T R O T T A

Colección
Torre del Aire

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición
del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte



Título original: Vorlesungen über die Philosophie der Religion

Ilustración de cubierta: G. W. F. Hegel, pintura de Jakob Schlesinger (1831).
Gemäldegalerie, Berlín.

ISBN: 978-84-9879-916-3

ÍNDICE GENERAL

ANEXOS SOBRE LA LECCIÓN DE 1831

PRÓLOGO

Tras quince años de no estar a disposición de los lectores mi versión española de las lecciones hegelianas sobre filosofía de la religión[1], recibí de la editorial Trotta una propuesta de volver a editar dichas lecciones en un solo volumen. Dado que para *todas* esas lecciones no era posible llevarlo a cabo sin atentar contra la integridad del texto, abreviándolo con mayores y menores cortes, propuse limitar ese volumen a las *últimas* lecciones, lo que fue aceptado por la editorial.

Doy por sentado que toda innovación debe respetar la *integridad del texto* que, en mi versión española, establecí solidariamente con la versión alemana del profesor Walter Jaeschke[2] y con la versión inglesa del profesor Peter Hodgson[3]. Dejé aclarado que, aun cuando toda edición abreviada pareciera exponerse a sospechas de ideología esto no tiene por qué ocurrir con algunas reorganizaciones del material. En mi edición de los años ochenta había coincidido con mis colegas en distribuir el material de las lecciones en tres volúmenes, en lugar de los dos característicos de las antiguas ediciones de las *Werke* y de Lasson, evitando así el obligado reparto salomónico del enorme material consagrado a las religiones «determinadas» (cf. LFR I, xxx). Esos tres volúmenes integraban el material en correspondencia sincrónica con la *temática* de las tres *partes*

1. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, ed. y trad. de Ricardo Ferrara, Alianza, Madrid, 1. *Introducción y concepto de religión*, 1984, reimpr., 1990; 2. *La religión determinada*, 1987; 3. *La religión consumada*, 1988. Abreviaremos la cita de la obra con la sigla LFR, el volumen con número romano y la página con número arábigo.

2. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vols. 3-5. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. de Walter Jaeschke. 1. *Einleitung – Der Begriff der Religion*, Meiner, Hamburgo, 1983; 2. *Die bestimmte Religion*, Meiner, Hamburgo, 1985; 3. *Die vollendete Religion*, Meiner, Hamburgo, 1984.

3. *Hegel Lectures on the Philosophy of Religion*, 3 vols., ed. de Peter C. Hodgson, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles/Londres, 1984-1987.

(concepto de religión, religión determinada, religión consumada) en las que Hegel siempre dividió sus cuatro lecciones. Pero junto a este proceder editorial cabe concebir otro que organiza el material en correspondencia diacrónica con el *año* de cada una de las lecciones, dando a conocer cada lección *entera*, sin cortes, permitiendo así apreciar su coherencia interna y su grado de madurez. He resuelto optar por este segundo procedimiento invocando como antecedente la edición en lengua inglesa consagrada a la *lección de 1827*: «la última, la más claramente organizada y la más accesible a los no especialistas»[4], tal como justamente advertía su editor. Me propongo editar la lección de 1827 como «última» en sentido amplio, aun cuando última en sentido estricto ha sido la lección de 1831. Pero de ésta sólo me ha llegado un material fragmentario (en la transmisión de las *W*) o «abreviado» (en los *Extractos* de Strauss), por lo que intentaré integrarla tanto en la misma edición de la lección de 1827, en sus notas de crítica textual, como en un Anexo especial. De ahí que finalmente me haya parecido más objetivo titular la presente edición como G. W. F. Hegel, *Filosofía de la religión. Últimas lecciones.*

Como marco previo al texto editado un *Prefacio editorial* presentará el contexto histórico de las lecciones y los criterios de edición del texto. Una lista de los *signos, siglas y abreviaturas* sigue a este Prefacio y precede al texto editado. Por lo que se refiere al aparato crítico recogido en las notas a pie de página, éstas ofrecen observaciones de crítica textual, de crítica literaria e histórica.

Finalmente agradezco a la editorial Trotta, en la persona de Alejandro del Río Herrmann, por acoger nuestro proyecto así como a Guillermo Rodríguez Melgarejo, por facilitar los contactos y por animarme a dar el paso decisivo.

Buenos Aires, agosto de 2016

RICARDO FERRARA

4. Peter C. Hodgson, *Hegel Lectures on the Philosophy of Religion. The Lectures of 1827*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles/Londres, 1987, Prefacio.

PREFACIO EDITORIAL

I. EL CONTEXTO HISTÓRICO[1]

1. De la *religión* Hegel se ocupó siempre, desde sus escritos juveniles hasta los de madurez. Pero ya desde sus escritos de Jena (1801-1807) modificó el concepto de religión en dos sentidos: subsumió el sentido antropológico corriente dentro de uno «especulativo»[2], abarcador del sujeto finito y del espíritu infinito y, a su vez, lo extendió a formas superiores del arte y de la filosofía. Esta doble modificación se evidenció en la definición de religión de las *Enciclopedias* de 1827 y 1830: «La religión —tal como puede ser llamada *en general* esta esfera suprema [arte, religión y filosofía]— debe considerarse tanto saliendo del *sujeto* y estando en él, como *también* saliendo objetivamente del *espíritu* absoluto el cual, como espíritu, está en su comunidad» (*Enz* § 554).

2. El referente principal de estos escritos fue la *religión cristiana*, diversamente interpretada y valorada. Sus escritos de Berna (1792-1796) impugnaban su carácter «privado» y «positivo», contrastante con lo público de la religión popular griega y con lo racional de la moralidad kantiana (cf. Nohl, 3-29; 214-219). Pero ya sus escritos de Fráncfort (1797-1801), afines a F. Hölderlin, giraron radicalmente hacia un romanticismo panteísta que veía en Jesús la figura del amor (ético) y de la ruptura con lo mundano (cf. Nohl, 261-296; 302-342). Este temprano

1. En el final de este Prefacio puede verse el listado y siglas de las obras de Hegel aquí citadas.

2. Según *Enz* § 79-82 se llama «especulativo» el momento superador de lo abstracto del intelecto (*Verstand*) y de lo negativo de la razón (*Vernunft*) dialéctica. Según las *Lecciones*: «Lo verdadero en el pensamiento consiste en que lo concreto y real esté puesto como desdoblado [...] en determinaciones *opuestas* y abstractas y sea captado como la *unidad* de tales determinaciones opuestas. Esto es lo *especulativo*» (LFR I, 107).

y radical giro permitiría más tarde en Berlín el paso a una fuerte profesión de un cristianismo luterano: «Yo soy luterano y por la filosofía estoy confirmado en el luteranismo» (*Br* 4/2, 61).

3. Su incipiente atención hacia las *religiones no cristianas* y el reducido material de sus comienzos no lograron adquirir una aceptable sistematización y una talla respetable sino en la lección de 1824[3].

4. La expresión *filosofía de la religión* no fue forjada por Hegel[4], pero a él debió su introducción en la docencia universitaria al desarrollarla sistemáticamente en sus lecciones berlinesas, consagrándole un semestre de verano en cuatro ocasiones: en 1821, 1824, 1827 y 1831 (cf. LFR I-III). Diversas causas concurrieron en esta innovación. Por un lado, a la *crítica* kantiana de la teología natural y trascendental cabe agregar el *fracaso* de la teología ética kantiana[5]. Por otro lado, a estos factores teóricos hay que sumar otros, conectados con la política de la comunidad universitaria berlinesa.

En efecto, en 1821, ante la inminente publicación de la *Dogmática* de Friedrich Schleiermacher[6], su adversario en la Universidad y, luego, su sucesor en el rectorado, Hegel buscó ganarle la delantera, al menos oralmente, a través de sus lecciones sobre filosofía de la religión. Para amortiguar el choque con la tradición vigente relacionó la nueva disciplina con la *theologia naturalis* de Christian Wolff en su finalidad teórica de conocer a Dios y de comprender racionalmente la esencia de la religión. Pero se distanció tanto del racionalismo de Wolff como de la «fe» de Kant y de Schleiermacher. Estos últimos dejaban un espacio muy estrecho, sea para un «conocimiento» reducido al ámbito físico-matemático (Kant), sea para una «fe» encogida en un sentimiento sin contenido (Schleiermacher), mientras que Wolff reducía la religión a mera doctrina sobre Dios, separada del sujeto, o de la comunidad creyente. Sólo un concepto «especulativo», unificador de ambos contrarios, podría conjugar la universalidad absoluta del *pensar* puro con la singularidad absoluta de la *sensibilidad*; sólo el *concepto* especulativo de Dios como Espíritu, objetivado en su *representación* e interiorizado en su *culto,* podría reconciliar la objetividad y subjetividad supremas meramente yuxtapuestas como «Dios *y* la comunidad», gracias al tema «Dios *en* su comunidad». En adelante

3. Véase R. Leuze, *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, Gotinga, 1975.

4. En 1772 el jesuita vienés S. von Storchenau titulaba «filosofía de la religión» un compendio de temas de la teología fundamental católica mientras que en 1787 su cofrade C. L. Reinhold saludaba a la teología ética de Kant como «filosofía sistemática de la religión» (cf. Walter Jaeschke, «Religionsphilosophie», en *HWPh*, 1992, 748 s.).

5. Véase Walter Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1986, 18-133.

6. Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche in Zusammenhängen dargestellt*, 2 vols., Berlín, 1821 s.

concepto, representación y culto serán los tres momentos en los cuales la filosofía hegeliana repartirá su análisis de cada grupo de religiones «determinadas» hasta llegar a la religión cristiana como religión «consumada». En ésta, la objetivación del Logos y la realización del Espíritu llegaban a configurar una especie de «argumento ontológico», un pasaje del concepto a la realidad, no derivado de una subjetividad finita (Kant) ni de una proyección antropológica (Feuerbach) sino resultante de un proceso «ontoteológico» cuya clave de lectura era el idealismo absoluto de la Lógica hegeliana, entendida como *ontología y teología natural*, no como mera lógica formal[7]. Aquel pasaje se anticipaba en la Lógica del concepto, donde «lo infinito abarca a lo finito, el pensar al ser, la subjetividad a la objetividad (...) de modo que esta subjetividad (...) *abarcadora* se distingue de una subjetividad *unilateral*» (*Enz* § 215, n).

Había sido en 1822, en su prefacio a la *Religionsphilosophie* de Hinrichs (1822), cuando Hegel lanzó su primer ataque público y frontal contra Schleiermacher, teniendo el cuidado de proteger sus espaldas con la defensa de «una ciencia de la religión — una teología». Pero en 1827 tuvo que combinar el ataque con la defensa. La reacción no había provenido de Schleiermacher sino de F. A. Tholuck, representante del neopietismo y erudito en religiones orientales. De éste (¡obviamente no de Schleiermacher!) partió la acusación de espinozismo y de panteísmo[8]. En 1827 Hegel se vio obligado a esclarecer su posición al respecto: la defensa quedó registrada en la lección de ese año (1827) y, simultáneamente, en las *Enciclopedias* de 1827 y de 1830, tanto en su prefacio como en la larga nota al parágrafo 573. Aquí observó que ni la Substancia de Spinoza, ni el Uno de los eleatas, ni el Brahma del hinduismo eran «panteístas» en el sentido del cosmoteísmo vulgar, puesto que todos ellos configuraban, por el contrario, un «acosmismo», una negación de las substancias singulares. Para Hegel esos sistemas eran ciertamente panteístas, pero no por el monismo de la substancia implicado en el acosmismo sino por detenerse en la categoría de la substancia, sin avanzar a la categoría de sujeto y de espíritu. Más allá de una vacía «identidad» del entendimiento y de una grosera «composición» físico-química, Hegel invitaba a los teólogos a tomar en serio la omnipresencia de Dios y a preguntarse cómo compaginarla con la «verdadera realidad» de las cosas sensibles. No es éste el lugar para discutir hasta qué punto el reemplazo de un monismo de la substancia por un monismo del espíritu podía resultar satisfactorio

7. «No es sólo lógica sino, a la vez, ontología y teología» (F. Hogemann y W. Jaeschke en *Die Wissenschaft der Logik*, en O. Pöggeler [ed.], *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, Friburgo Br./Múnich, 1977, pp. 77 ss.).

8. «El panteísmo del *concepto* es peculiar de los eleatas, Spinoza, Fichte, Hegel» (F. A. Tholuck, *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder: Die wahre Weihe des Zweiflers*, Hamburgo, ²1825, p. 231).

para la teología y para la filosofía. En cambio es oportuno advertir que Hegel no se replegó en la defensa sino que pasó al ataque, desnudando las carencias de la teología de Tholuck. En nota al prefacio de esa misma edición de la *Enciclopedia* lo atacaba por reducir el dogma trinitario a mera teoría escolástica y por concluir su cristología con la muerte de Cristo, sin proseguir «hasta su resurrección y elevación a la derecha del Padre ni hasta la efusión del Espíritu Santo» (*Enz*, Prólogo, p. 73). Reducido así el neopietismo a un unitarismo, concluía preguntando en qué se diferenciaba de la teoría habitual de la Ilustración.

Por aquel entonces tanto los adversarios de Hegel como sus partidarios citaban sólo sus escritos *publicados*. Así habían procedido en 1829 tanto el anónimo impugnador del panteísmo de Hegel[9] como K. F. Göschel, el inesperado defensor de la ortodoxia cristiana de Hegel[10]. Éste celebró aquella defensa tanto en una recensión del libro de Göschel[11] como en una nota al parágrafo 564 de la tercera edición de la *Enciclopedia*[12]. Así pues, el *texto* de sus lecciones sobre filosofía de la religión no obtuvo repercusión histórica sino tardíamente, por la forma que adquirió su publicación en la edición póstuma de Philip Marheineke. Es hora de pasar a encarar este tema.

II. CRITERIOS DE LA PRESENTE EDICIÓN

En las lecciones berlinesas sobre filosofía de la religión Hegel no dispuso, como en otras lecciones, de un libro o de un compendio sino de notas manuscritas. En esta situación los apuntes tomados por sus oyentes y pasados a limpio después de las clases (*Nachschriften*) pasaron a configurar la única fuente de información, llegando a originar una demanda que comprendía a alumnos, a distinguidos profesores y a otro tipo de interesados. La valoración que merecieron por parte de Hegel debe medirse según los casos y contextos. En 1829 Hegel evitó servir de intermediario (*Br* 3, 250) porque, «según los pocos [cuadernos] que he tenido oportunidad de ver, no siempre circulan para satisfacción mía» (*ibid.*, 254-255). En

9. Anonymus [Hülsemann], *Über die Hegel'sche Lehre, oder: Absolutes Wissen und moderner Pantheismus*, Leipzig, 1829; Hegel le respondió en los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (cf. *WSuhr*, 11/390-436).

10. *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit von Karl Friedrich G[öschel]*, Berlín, 1829.

11. En los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (*WSuhr*, 11/353-389). Recensión traducida por G. Amengual en G. W. F. Hegel, *Escritos sobre religión*, Salamanca, 2013, pp. 119-153.

12. Hegel elogia su pensar como «especulación profunda» [*gründliche Spekulation*], la misma expresión usada (cf. *Enz* § 378) para alabar los libros de Aristóteles sobre el alma.

cambio en otros casos no sólo se prestó a ese servicio sino que él mismo empleó en la lección de 1827 el apunte tomado por Von Griesheim en la lección de 1824, como refiere el editor Philip Marheineke (Prefacio a W^1 en W^2, xi s.). Consiguientemente cabe identificar dos tipos de *fuentes primarias* de las lecciones: *notas manuscritas* de Hegel, que consignan lo que éste *quiso* decir en sus lecciones y *apuntes de alumnos* a partir de los cuales cabe inferir lo que de hecho *dijo* entonces. Configuran una *fuente secundaria* las ediciones póstumas de las *Werke* y la edición de Georg Lasson en tanto transmiten fuentes primarias hoy perdidas[13]. La presente edición emplea ambos tipos de fuentes pero reduce las primarias a los apuntes de alumnos, prescindiendo de manuscritos hegelianos existentes o perdidos. Al respecto advertimos que, para el período de las últimas lecciones de filosofía de la religión (1827-1831), merece una atención especial el manuscrito sobre *Las pruebas de la existencia de Dios*, incluido en las dos ediciones póstumas de las *Werke* de Hegel como apéndice a las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*[14]. Este manuscrito ha sido editado en forma impecable en la reciente traducción española de Gabriel Amengual[15]. Remitiremos a esta edición recomendando su valor de eslabón imprescindible para comprender el tema del *saber acerca de Dios*, en su transición de la lección de 1827 (*L* 85-225) a la de 1831 (*St* 3-7).

1. *La edición de la lección de 1827. Fuentes:* An, Bo, Hu (L)

Hace apenas cuatro décadas hubiera sido imposible establecer críticamente el texto de esta lección puesto que en la Segunda Guerra Mundial se habían perdido no sólo las fuentes de las *Werke* (*W*) sino también las de Lasson (*L*). La feliz circunstancia de haber obtenido en la década de

13. Para los detalles remitimos a nuestra anterior edición (LFR I, xiii-xxix). Para alejar malentendidos distinguimos entre fuentes de *nuestra edición* (*An*, *Bo*, *Hu* y *L*) y fuentes de *Hegel en su lección* de 1827, a saber, escritos que él llevó al aula en esa oportunidad, según relata el editor de *Werke* en el Prefacio a W^2 (pp. xi s.). Para el manuscrito hegeliano de 1821 ver la página inicial de la lección, para el *Konvolut* o cartapacio de notas ver las páginas iniciales y, para el apunte de Griesheim a la lección de 1824 ver los pasajes de «La religión determinada».

14. *Georg W. F. Hegel's Werke*, vols. 11-12: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes*, ed. de Ph. Marheineke, Berlín, 1832.

15. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, Salamanca, 2014, esp. pp. 11 s. No consta si se trata del escrito homónimo enviado por Hegel a la imprenta tres días antes de su muerte (en noviembre de 1831) o del escrito básico de su curso de Lógica en el semestre de verano de 1829. Por esto queda planteada la duda acerca de su pertenencia a las lecciones sobre *Lógica* o a las lecciones sobre la *filosofía de la religión*. En su reciente edición G. Amengual esgrime fuertes razones en favor de esta última alternativa.

los setenta del siglo pasado tres nuevas fuentes —Anonymus, Börner, Hube— y el hecho de que éstas no hayan llegado a reemplazar en calidad a las fuentes empleadas por *W* y *L* determinan la peculiaridad del texto establecido en la presente edición: *el texto ha sido establecido desde una fuente secundaria (*L*), controlada y completada por tres fuentes primarias (*An, Bo, Hu*)*; es decir, hemos preferido como «texto-guía» a *L* y no a *W*. No obstante haber establecido el texto a partir de *L, An, Bo* y *Hu*, lo hemos comparado con *W*. De acuerdo con ello la paginación que figura entre corchetes [ ] en el texto establecido corresponde a la edición de Lasson. Para restablecer el orden original del texto hemos usado el control crítico de *An, Bo y Hu*. Estas fuentes han sido empleadas para someter a una revisión crítica *el texto establecido por L* en dos tipos de casos. 1) Cuando las frases o párrafos de *L* no están confirmados por esas fuentes, pasan al aparato de notas a pie de página o son omitidos tácitamente por economía editorial. Con ello damos a entender que esas frases no pertenecen con seguridad a la lección de 1827 aun cuando hayan podido proceder de otra lección o de una fuente perdida, o 2) Los pasajes de *L* que han permanecido en el texto establecido en esta edición han sido completados o corregidos cuando *Bo* (en calidad de *Mitschrift* o apunte inmediato) contiene una formulación diferente o más amplia, cuando *Hu* y *An* coinciden en una lectura diferente, o cuando se sospecha que la transmisión de *L* es deficiente. En los casos en los que esta corrección comprende más de dos frases, lo indicamos con una *Q*. Más abajo, al tratar del material especial de *W*, se verá por qué hemos mantenido las otras variantes, referidas a la *lección de 1831*.

Las *fechas* de las clases de 1827 se consignan en el aparato de notas de crítica textual: en su mayor parte provienen de *Bo*, raramente de *Hu*. Los *títulos* provienen del editor, aun cuando se inspiren en los títulos rudimentarios formulados en *An* y *Hu*. La *división* de la materia aquí no ofrece mayores dificultades de intelección: en esta lección se advierte la madurez de Hegel en materia de filosofía de la religión, al proceder según la lógica de su sistema, abandonando las sendas perdidas por las que había transitado en las lecciones anteriores.

2. *La edición de los extractos de Strauss. Fuente:* St

El descubrimiento de *St* nos coloca en una situación mejor que en la época de Lasson, en la medida en que nos permite reconocer la trayectoria del curso de la lección de 1831 e identificar como pertenecientes a ella muchos pasajes del material especial de *W* consignados en notas de la lección de 1827. Pero *St* es sólo un testimonio indirecto que no permite establecer el texto mismo de la lección de 1831 ya que, *por sí solo, no garantiza su tenor literal.* Por estas razones se ha preferido editarlo

separadamente como *Anexo IV* al final del volumen[16]. Con él se podrá apreciar al menos *el plan de la lección de 1831*. En la primera y tercera parte (concepto, religión consumada) de las lecciones no encontramos cambios espectaculares. Pero en la segunda parte (religión determinada) los cambios de concepción en el conjunto y en los detalles son tan notables que hasta podría dudarse de la fidelidad de *St*. Esas dudas carecerán de fundamento mientras no se presenten otras fuentes. Mientras tanto cabe *comparar el texto de St con el material especial de* W *referido a esta lección*.

3. *La edición del material especial de* W

Por material especial (*Sondergut*) de *W* entendemos aquel sobrante de W^1 y de W^2 que no pertenece al texto establecido de las tres primeras lecciones. En ese sobrante no incluimos las variantes que las *Werke* presentan a las lecciones de 1824 y 1827; éstas serán informadas sólo cuando el texto establecido se muestre defectuoso en su formulación. El material especial de *W* propiamente dicho no sólo será editado sino también cualificado, en la medida de lo posible. De acuerdo a los prefacios de W^1 y de W^2 ese material transmitido es triple: el apunte perdido de la lección de 1831 (*Hg*) o bien el apunte perdido de la lección de 1821 (*He*), o bien el cartapacio perdido de notas manuscritas por Hegel (*Co*). Para solucionar esta «ecuación con tres incógnitas» W. Jaeschke[17] propuso una serie de criterios que fueron sistematizados y afinados en la edición de los años ochenta. Estos criterios responden a la situación actual de la transmisión de las fuentes. Algunos han sido confirmados con el descubrimiento de *St* y así configuran un alto grado de probabilidad, pero nada más que eso, aunque nada impide que puedan ser modificados por el descubrimiento de nuevas fuentes.

Debemos hacer una advertencia sobre la ubicación del material especial de *W* en las *notas a pie de página*. Por razones de economía de espacio ese material no siempre es citado en forma continua sino repartida entre varios pasajes del texto establecido. Así puede ocurrir que largos pasajes de *W* sean referidos a otros brevísimos. Además, dado que no es posible establecer actualmente el texto de la lección de 1831, *los pasajes de* W *referidos a esta lección son ubicados generalmente en la lección de 1827*. Por

16. El manuscrito de D. F. Strauss titulado *Aus Hegels Religionsphilosophie* hallado en el Schiller-Nationalmuseum (Marbach am Neckar) abarca toda la lección pero no es detallado. Strauss, quien no asistió a la lección de 1831, refiere que el apunte del que tomó sus *Extractos* los obtuvo de un «jurista, un viejo alumno de Hegel» (carta a Märklin del 15 de noviembre de 1831).

17. Cf. «Hegel's Philosophy of Religion: The Quest for a Critic Edition», en *The Owl of Minerva* (June, 1980), pp. 3 s.

otra parte, *St* confirma que, salvo en la segunda parte de las lecciones, la concepción de 1827 y 1831 no cambió tanto como en las anteriores lecciones. Pero en razón de esos cambios hay pasajes de la lección de 1831 que se compaginan mejor con la lección de 1824 que con la de 1827 y, en esos casos, nos hemos apartado de la regla general. Al respecto caben discrepancias que no tendrán una solución adecuada hasta tanto no se establezca con mejores fuentes el texto de la lección de 1831.

Al finalizar este prefacio puntualizamos los criterios generales que presidieron nuestra *traducción castellana* del texto establecido en alemán. Somos conscientes de que la fidelidad deseada cae inevitablemente dentro del terreno de la hermenéutica: si la traducción debe ser fiel a la *intención* del autor debe respetar, con todo, la *lengua* del lector. Por consiguiente la solución de los problemas de carácter semántico, sintáctico y estilístico implicará inevitablemente el uso de la analogía con la pérdida de la univocidad y de un cierto rigor.

1. La sintaxis de frases, tiempos verbales, etc., ha sido mantenida mientras no violentara las reglas del estilo castellano; cuando se ha producido el caso contrario, lo solucionamos en forma tácita. También por razones de estilo castellano hemos sustituido, en una gran parte de casos, el punto y coma por el punto seguido. Introdujimos el corchete [ ] para indicar nuestra solución a problemas planteados por frases incompletas o por formas pronominales (éste, aquél, suyo, del mismo) o relativas (el cual, cuyo), equívocas en lengua castellana.

2. De los sustantivos en mayúsculas retenemos algunos de carácter técnico como Trinidad, Encarnación, Dogmática, etc. Para no sugerir equívocos traducimos *Staat* por «Estado» y *Zustand* por «estado». Pero hemos evitado generalizar este recurso, para no plagar la traducción española con las mayúsculas peculiares de la lengua alemana.

3. También hemos moderado el empleo excesivo de sustantivos *abstractos* sin correspondencia en nuestros diccionarios de lengua castellana tales como «eticidad» (*Sittlichkeit*), reemplazándolo por «lo ético», o como «determinidad» (*Bestimmtheit*), reemplazándolo por «lo determinado» o «lo distintivo».

4. En el terreno semántico nuestra regla fue evitar la equivocidad pero sin pretender lograr la univocidad de un código. La analogía del lenguaje no puede evitarse ni siquiera en el nivel del llamado lenguaje técnico, al menos en la medida en que éste hunde sus raíces en el lenguaje ordinario, con sus diversas connotaciones culturales. Los límites impuestos por la impotencia de nuestra lengua para traducir literalmente asociaciones de sentidos vehiculados por la lengua alemana o por el uso del autor han quedado consignados por una traducción seguida por el vocablo alemán entre corchetes o bien por una glosa que suple las deficiencias de la traducción literal. Un ejemplo del primer caso fue la traducción «juicio»

(*Urteil*): el lector que conozca la lógica hegeliana, advertirá que apunta a la operación «divisiva» del juicio como ontológica y no meramente mental; otro tanto se diga de *Diremtion* traducido por «dirimir». Un ejemplo del segundo caso fue la traducción del *an sich* hegeliano por «virtual» en lugar de «en sí», para evocar la δύναμις aristotélica[18].

Somos conscientes de que las respetables traducciones de las obras mayores de Hegel distan de establecer un consenso normativo al cual debamos atenernos. Por ello hemos optado por traducir el vocabulario hegeliano por nuestra propia cuenta y riesgo. En el final del volumen presentamos un Glosario de términos que nos plantearon problemas de traducción.

Cerramos este Prefacio enumerando los resultados obtenidos y bosquejando la tarea restante. Hemos dispuesto de *nuevas fuentes* que permiten compensar parcialmente las fuentes perdidas a lo largo de los dos siglos pasados. Hemos procurado transmitir todo el material que podía configurar una fuente primaria y secundaria, *identificándolo y cualificándolo*. Así el lector podrá discernir *el texto críticamente más seguro* de aquel otro que acusa una transmisión menos fiel. Con ello esperamos haber ofrecido una base más sólida para proceder a una cabal interpretación y valoración crítica de este importante aspecto de la filosofía de Hegel[19].

18. Cf. G. W. F. Hegel en *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, ed. de J. Hoffmeister, Hamburgo, 1966, pp. 101-102. En su *Enciclopedia* (§ 403 n y 453), Hegel empleó el latín *virtualiter* y el latinismo «germanizado» *virtuell* para traducir la δύναμις aristotélica.

19. Para iniciar a esta tarea ulterior remitimos a nuestro trabajo «La filosofía de la religión», en G. Amengual (ed. y coautor), *Guía Comares de Hegel*, Granada, 2015, pp. 279-300.

SIGNOS, SIGLAS Y ABREVIATURAS

SIGNOS, SIGLAS Y ABREVIATURAS COMUNES

Cursiva	Subrayado en la fuente.
[...]	Agregado del editor.
(...)	Palabra indescifrada o frase incompleta.
[3]	En el texto principal, inicio de página de la fuente.
|...|	En el texto principal, inicio y/o final en un desarrollo paralelo en *W*.
*, **,	En nota al pie, referencia a anotación editorial.
W^1	Hegel, *Werke*, edición de 1832.
W^2	Hegel, *Werke*, edición de 1840.
ed.	Editor de una determinada obra.
L	Edición de Lasson.
Ms	Manuscrito de 1821.
Co	*Konvolut*, cartapacio en el que Hegel reunía las anotaciones para el desarrollo de la lección de 1827 y empleado por el editor de W^2.
(*1827*)	Perteneciente a la lección de 1827.
Va	Variante.

SIGNOS, SIGLAS Y ABREVIATURAS DE LOS APUNTES EXISTENTES

Gr	Apunte de Griesheim (1824).
An	Apunte de un anónimo (1827).
Bo	Apunte de Börner (1827).
Hu	Apunte de Hube (1827).
Q	Texto fuente, ratificado por *An*, *Bo* y *Hu*.

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS CITADAS EN LAS NOTAS AL PIE

1. *Obras y autores citados frecuentemente*

Aristóteles	*Aristotelis* [...] *opera quaecumque hactenus extiterunt omnia...*, 2 vols., Basileae, 1550; agregamos la paginación de la edición de Bekker.
Descartes	*Œuvres de Descartes* publiées par Ch. Adam & P. Tannery. Paris, s. f.
Jacobi	*Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, 6 vols., Leipzig, 1812-1825.
KrV	Immanuel Kant, *Critik der reinen Vernunft* (*KrV* B), Riga, ^{2}1787; trad. esp. de P. Ribas, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, ^{2}1978.
KpV	Immanuel Kant, *Critik der practischen Vernunft*, Riga, 1788; ed. y trad. esp. de E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca 2002.
KU	Immanuel Kant, *Critik der Urtheilskraft* (*KUr*), Berlín/Libau, 1790; trad. esp. de J. Rovira Armengol, *Crítica del juicio*, Losada, Buenos Aires, 1961.
Lessing	*Sämtliche Schriften Gotthold Ephraim Lessings*, ed. de Lachmann, Leipzig, 1886-1924.
Platón	*Platonis opera quae exstant omnia*. Ex nova Serrani interpretatione [...], 3 vols., 1578; a la cita se agrega la paginación de la edición de Stephanus.
Schelling	*Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke*, ed. de K. F. A. Schelling, sección 1, 10 vols., Stuttgart/Augsburgo, 1856-1861.
Schleiermacher	Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (*Der christliche Glaube*), vol. 1, Berlín, 1821; vol. 2, Berlín, 1822 [cf. F. D. E. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, sección 1, vol. 7, Berlín/Nueva York, 1980]; trad. esp. de C. Ruiz Garrido, *La fe cristiana expuesta coordinadamente según los principios de la Iglesia evangélica*, Sígueme, Salamanca, 2013.
Spinoza	*Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, ed. de Carl Gebhardt, 4 vols., Heidelberg, s. f. Las trads. esp. se indican en cada caso.
Wolff	Christianus Wolfius, *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata* (*Theologia naturalis*). Pars prior, inte-

grum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur. Editio nova priori emendatior, Francofurti & Lipsiae, 1739. Pars posterior, qua existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et naturae animae demonstrantur... Editio secunda priori emendatior, Francofurti & Lipsiae, 1741.

2. *Obras de Hegel*

Br	*Briefe von und an Hegel*, vols. 1-3, ed. de J. Hoffmeister; vol. 4, ed. de F. Nicolin, Hamburgo, 1969-1981.
Br Sch	*Berliner Schriften, 1818-1831*, ed. de J. Hoffmeister, Hamburgo, 1956.
Enz	*Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg, 1830; nueva ed. de F. Nicolin y. O. Pöggeler, Hamburgo, 1969 [*W*, vols. 6-8], citado por §; ed. y trad. esp. de R. Valls Plana, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, 1997.
GW	G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburgo, 1968 s.
L	= Lasson. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. de Georg Lasson, Leipzig, 1925-1929.
Nohl	*Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, ed. de H. Nohl, Tubinga, 1907; trad. esp. de J. M.ª Ripalda, *Escritos de juventud*, FCE, México, 1978.
Phänomenologie	*Phänomenologie des Geistes*, ed. de J. Hoffmeister, Hamburgo, [6]1952; trad. esp. de W. Roces, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 17.ª reimpr., 2007.
W	*Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke*. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, 18 vols., Berlín, 1832 s. [Vols. 11-12: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes*, ed. de Ph. Marheineke].
WL	*Wissenschaft der Logik*, 2 vols., ed. de Georg Lasson, Hamburgo, [2]1932; reimp., 1975; trad. esp. de A. y R. Mondolfo, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, [2]1968.
WSuhr	= Werke Suhrkamp. G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Fráncfort del Meno, 1969.

LA LECCIÓN DE 1827

INTRODUCCIÓN

A) LA RELACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN CON LA FILOSOFÍA EN GENERAL

Debemos considerar, primero, la relación de la filosofía de la religión con la filosofía en general y, segundo, su relación con las exigencias de nuestro tiempo.

Nuestro objeto es la religión, y éste es el objeto supremo que puede ocupar al hombre, el absoluto. Él es la región de la verdad eterna, de la virtud eterna; la región en donde deben mostrarse como resueltos todos los enigmas del pensamiento y sus contradicciones, todos los dolores del sentimiento; y es la región del reposo eterno, aquello por lo que el hombre es hombre. Toda la trama infinita de la actividad humana y de sus goces parte de la determinación de que el hombre es espíritu en sí, y todo lo que tiene valor y respeto para el hombre, aquello donde él piensa edificar su fama y orgullo, todo esto encuentra su último centro en la religión, en el pensamiento y la conciencia de Dios y en el sentimiento de Dios. Dios es el comienzo y el final de todo. Dios es centro sagrado que vivifica e inspira todo. La religión posee dentro de sí a su objeto, y ése es Dios; ella es la relación de la conciencia humana con Dios. El objeto de la religión es, por antonomasia, por sí mismo y para sí mismo, el fin último absoluto, en sí y para sí, lo absolutamente libre. Ocuparse del fin último no puede tener otro fin último que este objeto mismo. Todos los otros fines no experimentan su acabamiento sino en aquél. El espíritu se libera de todas las finitudes por medio de esta ocupación; ella es la verdadera liberación del hombre y la libertad misma, la auténtica conciencia de la verdad. Todo se vuelve pretérito, la vida finita parece un desierto de arena; aquélla es la conciencia de la libertad y la verdad. Cuando la ocupación está en el sentimiento ella es felicidad; cuando es

actividad ella ha de revelar la gloria de Dios y su majestad. Este concepto de religión es universal. La religión tiene esta posición en todos los hombres y en todos los pueblos. Por doquier esta ocupación es considerada como el domingo de la vida. En esta región del espíritu confluyen en verdad las ondas del Olvido[1], de las que bebe Psique. Todos los dolores del banco de arena[2] de la vida desaparecen en este éter, sea en el sentimiento de la devoción sea en la esperanza; todo se vuelve pretérito. En la religión acaban todos los cuidados, en ella el hombre se siente feliz. Toda la dureza del destino se esfuma en una imagen onírica; todo lo terrenal se disuelve en la luz y el amor, en una vitalidad no lejana sino presente, en la certeza y el goce. Pero aun cuando la religión es desviada hacia el futuro, ella se irradia todavía en la vida presente, en la realidad efectiva, donde esta imagen es substancia eficiente. Tal es el contenido universal de la religión entre los hombres; este contenido es lo que pretendemos considerar.

[28] | Pero debemos advertir enseguida que esta expresión «considerar» contiene una relación que entraña algo equívoco. Porque cuando hablamos de «consideración» y de «objeto» los distinguimos como aspectos autónomos, mutuamente independientes, opuestos. Por ejemplo, el espacio es objeto de la geometría; pero las figuras espaciales que ella considera son diversas del espíritu que las contempla; ellas son solamente su objeto. Cuando decimos que la filosofía debe considerar la religión, ambas [29] están puestas en una relación de diversidad donde permanecen en oposición mutua. Frente a esto debemos decir que el contenido de la filosofía, su exigencia e interés son totalmente comunes con los de la religión. El objeto de la religión así como el de la filosofía es la verdad eterna, Dios y nada más que Dios y la explicación de Dios. La filosofía no se explicita a sí misma, sino en cuanto explicita a la religión, y, en cuanto se explicita a sí misma, explicita a la religión. El espíritu pensante es el que penetra en este objeto, la verdad, el que está ocupado en el goce de la verdad y en la purificación de la conciencia subjetiva. Así religión y filosofía coinciden en lo mismo. De hecho la filosofía misma es un culto divino, como la religión. Pero ambas, tanto la religión como la filosofía son culto divino de un modo peculiar, acerca de lo cual se hablará más ampliamente. Ambas se diferencian en este peculiar ocuparse de Dios. Ahí reside la dificultad de que la filosofía pueda apoderarse de la religión y suele parecer imposible que ambas sean unificadas. De ahí proviene la aprensión de la religión frente a la filosofía, su mutua postura hostil. Tal como suelen opinar los teólogos, parece que la filosofía actuaría sobre el contenido de la religión corrompiéndolo, destruyéndolo

1. Alusión al mítico río Lethe (Olvido) cuya travesía permitía pasar al mundo ultraterreno.
2. Alusión a Shakespeare, *Macbeth*, acto 1, escena 7.

y profanándolo. Esta vieja antítesis está a la vista, como algo admitido y reconocido; está más reconocida que aquella unidad de ambas. Pero parece haber llegado el tiempo en que la filosofía puede ocuparse de la religión, en parte más francamente y en parte más provechosa y felizmente.

[44] Esta conexión no es una novedad; ella se encontraba ya en los más destacados Padres de la Iglesia[3], en particular los que se habían entregado al estudio profundo de la filosofía pitagórica, [45] neoplatónica y neo-aristotélica. Por un lado, ellos mismos habían pasado al cristianismo a partir de esas filosofías y, por otro lado, ellos aplicaron a las doctrinas del cristianismo aquella profundidad del espíritu. A su formación filosófica debe la Iglesia los primeros rudimentos de la doctrina cristiana, el desarrollo de una Dogmática. Se suele decir que ha sido una lástima que el cristianismo haya mantenido un contenido determinado y una Dogmática. Más adelante tendremos que hablar más acerca de la relación de este punto con el tema de la sensibilidad religiosa, con lo meramente intensivo de la devoción. — También en la Edad Media vemos la misma conexión de teología y filosofía. Filosofía escolástica y teología son una misma cosa: ésta es filosofía y la filosofía es teología. Así se opinó que el pensar o el conocer conceptual sería tan poco desventajoso para la teología que se lo consideró como necesario y hasta esencial para la teología. Estos grandes varones, Anselmo y Abelardo[4], elaboraron la teología desde la filosofía. Así Anselmo dijo: *Cum ad fidem perveneris, negligentiae mihi esse videtur non intellegere quod credis* («me parece que, una vez llegados a la fe, sería negligente no intentar comprender lo que creemos»)[5]. |

3. En sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* Hegel define así a los Padres de la Iglesia: «Ellos engendraron la Iglesia... más tarde surgieron doctores pero no más *patres ecclesiae*» (*W* 15, 137-138).

4. La cita de Anselmo pertenece a *Cur Deus homo* I,1. Hegel pudo conocer la edición *Sancti Anselmi Cantuariensis opera, secunda editio correcta et aucta*, París, 1721.

5. W^1 parecido; W^2: «... Pero la conexión de filosofía y religión es tan antigua como aquella oposición. Ya los neopitagóricos y los neoplatónicos que todavía se encontraban en el mundo pagano no consideraron a los dioses del pueblo como dioses de la fantasía sino como dioses del pensamiento. Y a continuación, esa conexión se llevó a cabo en los más eminentes padres de la Iglesia quienes en su religiosidad procedieron esencialmente en forma conceptual, partiendo del presupuesto de que la teología era la religión con una conciencia pensante y conceptual. A su cultura filosófica debe la Iglesia cristiana los primeros rudimentos de un contenido de la doctrina cristiana. Esta unificación de religión y filosofía se logró aún más en la Edad Media. Se creyó que el conocer conceptual era tan poco desventajoso para la fe que se lo consideró esencial para el perfeccionarse de la fe misma. Estos grandes varones, Anselmo y Abelardo, desarrollaron las determinaciones de la fe desde la filosofía (*Co*).

B) RELACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN CON LAS EXIGENCIAS DE NUESTRO TIEMPO

El hecho de que la época actual parezca estar nuevamente a favor de la conexión de filosofía y teología después de que su antítesis se había vuelto a convertir en prejuicio — ante ese hecho hay que prestar atención a dos circunstancias. La primera concierne al contenido, la segunda a la forma. Por lo que atañe al *contenido*, en otro tiempo se reprochó a la filosofía ser instrumento de la supresión del contenido de la doctrina de la religión revelada o positiva, así como la destrucción del cristianismo. A la filosofía se le concedió solamente una así llamada «religión y teología natural», un contenido acerca de Dios que podría dar la luz natural[6] de la razón, pero siempre se la consideró como manteniéndose opuesta al cristianismo. Ahora bien, este reproche, de que la filosofía destruiría al dogma, hoy día ha sido quitado de en medio y esta eliminación ha sido motivada ciertamente por la teología de nuestro tiempo, de los últimos treinta a cincuenta años. [46] En la teología reciente han quedado muy pocos dogmas del anterior sistema de las confesiones eclesiásticas —por lo menos con la importancia que se les había atribuido anteriormente— y no se los reemplazó por otros. Se podría llegar fácilmente a la idea de que en la religiosidad general del público ha penetrado una indiferencia amplia, casi universal, ante doctrinas de fe tenidas antes como esenciales. Aun cuando Cristo reconciliador y redentor sigue ocupando todavía el centro de la fe, no obstante aquello que antes, en la Dogmática ortodoxa, se denominaba la obra de la redención ha recibido ahora un significado tan psicologista y prosaico que no ha quedado sino la apariencia de la antigua doctrina eclesiástica. «Gran energía de carácter, firmeza de convicciones, por lo que Cristo no cuidó de su vida»[7]: sólo esto se ve en Cristo en lugar de los anteriores dogmas y esto es ahora el objeto general

6. La idea de una luz natural de la razón que ilumina la teología, la moral y el derecho se remonta, más allá de la Ilustración y de la escolástica medieval, hasta Cicerón (*Tusculanae Disputationes* III, 1). El concepto de «religión natural» fue entendido de diversas maneras. Según Leibniz todavía es una etapa hacia la religión revelada («yo sólo hago ver cómo Jesucristo logró que la religión natural pasara a ser ley y obtuviera la autoridad de un dogma público» [G. Leibniz, *Essais de Theodicée*, t. I, viii]). Según Wolff ella configura una magnitud del mismo rango que la religión revelada: «Se denomina religión el modo de dar culto a Dios. Se llama religión natural si se define desde los principios de la razón o desde lo enseñado en la teología natural; se llama revelada si se define desde los principios de la revelación» [*Theologia naturalis. Pars posterior*, p. 497, § 512]). — En esta misma lección de 1827 (cf. *L* 112 [p. 73 de la presente edición; en adelante, en las referencias en nota a otras páginas de la edición de Lasson hacemos figurar entre paréntesis el número de página correspondiente de la presente edición]) Hegel dirá que tal religión del deísmo no puede denominarse propiamente religión natural. Para él esta expresión designa las primeras formas *históricas* de religión.

7. Sin haber podido comprobar esta cita no debemos excluir que con ella Hegel haya querido resumir la concepción cristológica de la exégesis y la dogmática racionalistas.

de la fe. Así Cristo es rebajado al terreno de la conducta humana no vulgar, a la esfera de un modo de actuar del cual fueron capaces también paganos como Sócrates. Y aun cuando Cristo sigue siendo el centro de la fe para muchos hombres religiosos y también profundos, debe ser claro que las doctrinas más importantes han perdido mucho de su interés, por ejemplo, la fe en la Trinidad, los milagros[8] del Antiguo y del Nuevo Testamento, etcétera[9].

[47] Si una gran parte del público culto, precisamente muchos teólogos, debiera declarar, con la mano en el corazón, que considera aquellas doctrinas de fe como ineludiblemente necesarias para la felicidad eterna o que el no creerlas no acarrea la condenación eterna, no cabe dudar cuál será la respuesta. Aun las mismas palabras «condenación eterna» y «felicidad eterna» son tales que no es lícito utilizarlas en la pretendida «buena sociedad»; tales expresiones son ἄρρητα[10]. Aun cuando no se las negara, resultaría embarazoso dar explicaciones al respecto. Y, si se han leído las Dogmáticas, los libros edificantes y las predicaciones de nuestra época en los que las doctrinas fundamentales del cristianismo deberían estar expuestas o al menos supuestas, y hubiera que dictaminar si, en la mayor parte de la literatura teológica, aquellas doctrinas se exponen en un sentido ortodoxo, sin ambigüedad ni escapatorias, tampoco entonces habría que preguntar cuál es la respuesta. Ahora bien, si la teología ya no concede ninguna importancia a las doctrinas positivas del cristianismo, o si la explicación de estas doctrinas las deja en tanta penumbra, entonces se eliminaría así el único obstáculo para la comprensión filosófica de los dogmas, originado en el hecho de que la filosofía había pasado por una adversaria de la doctrina de la Iglesia. Si las doctrinas de la Iglesia han decaído tanto en su interés, la filosofía puede comportarse con franqueza respecto de ellas.

8. Esta crítica de Hegel a la minimización de los milagros por parte de la teología racionalista y romántica sorprende cuando él mismo parecía minimizarlos en la anterior lección de 1824.

9. *W*[2] agrega: «La divinidad de Cristo, lo dogmático y lo propio de la religión cristiana, es puesta a un lado o es reducida a algo meramente genérico. Y esto acontece no sólo en el bando de la Ilustración sino incluso en el bando de los teólogos más piadosos*. Éstos y aquéllos dicen que la Trinidad habría sido introducida en la doctrina cristiana a partir de la escuela alejandrina, por los neoplatónicos. Pero si se admite que los padres de la Iglesia habían estudiado la filosofía griega, entonces resulta indiferente de dónde hayan venido aquellas doctrinas, la única cuestión es si son verdaderas en sí y para sí; pero eso no se investiga, cuando en cambio aquella doctrina es la determinación fundamental de la religión cristiana. *W*[1], parecido (*1831*).

* Con esta expresión Hegel se refiere a las teorías de F. A. G. Tholuck en *Die spekulative Trinitätslehre des späteren Orients*, Berlín, 1826, pp. 40 s. y de Anonymus [Tholuck], *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner*, oder: *Die wahre Weihe des Zweiflers*, Hamburgo, [2]1825, pp. 219 s.

10. Este término griego literalmente significa «inefables», pero fue interpretado como «inconfesables» por la edición de las *Werke* (11/40).

El signo máximo de que estos dogmas positivos han perdido su importancia es el hecho de que estas doctrinas son tratadas principalmente en una forma histórica. [27] Por lo que atañe a este tratamiento histórico, él se ocupa de pensamientos o representaciones que otros tuvieron, sostuvieron o combatieron, de convicciones que pertenecen a otros, de historias que no suceden en nuestro espíritu ni toman en consideración la exigencia de nuestro espíritu sino que su interés se reduce al modo cómo ellas ocurrieron en otros, al origen contingente. De estas doctrinas olvida su origen absoluto en la profundidad del espíritu y, con ello, su necesidad y su verdad, quedando asombrado si se le pregunta qué convicción personal tiene acerca de ellas. El tratamiento histórico es diligente con estas doctrinas, pero no con su contenido, sino con la exterioridad de las discusiones, las pasiones anexas, etc. [48] Así la filosofía no tiene que afrontar más el reproche de minimizar los dogmas; más bien padece el de conservar demasiado de las doctrinas de la Iglesia, | más que la teología vigente en nuestro tiempo[11].

La otra circunstancia que parece restaurar o favorecer la conexión de la teología y la filosofía concierne a la *forma* y se trata de la convicción actual de que la religión, de que Dios estaría revelado inmediatamente en la conciencia del hombre, que la religión consiste precisamente en que el hombre tenga un *saber inmediato* de Dios. Este saber inmediato es llamado «religión», pero también «razón» y hasta «fe»[12]; fe, por lo demás, en un sentido diverso del eclesiástico. Se opina que toda convicción acerca de la existencia y naturaleza de Dios reposaría en este inmediato estar revelado en el hombre, en esta fe. Esta representación general es ahora un [49] prejuicio. Ella implica que el contenido supremo o religioso es notificado al hombre en el espíritu, que el espíritu se manifiesta en el espíritu, en este espíritu mío; que la fe se arraiga en la intimidad, en lo más profundo de mí, y que mi intimidad es inseparable de ella. Este [es] el principio universal, el modo como es determinada la fe religiosa en la época moderna, [como] intuición inmediata y saber íntimo que de ningún modo vienen de afuera. Con esto se descarta toda autoridad exterior, toda credibilidad extrínseca. Lo que debe valer para mí debe tener su confirmación en mi espíritu; el impulso puede venir de afuera,

11. «También es cierto y exacto que la filosofía tiene infinitamente más contenido que la superficial teología moderna. Ésta no construye sino sobre la base de una reflexión que la filosofía no ha convalidado y reduce al mínimo las doctrinas positivas. La restauración de la auténtica doctrina de la Iglesia debe partir de la filosofía, que reduce aquel insulso reflexionar a un fundamento donde se va a pique. La única circunstancia favorable a la consideración filosófica de la religión se refería al contenido» (W^1) (*1831*).

12. Hegel se refiere al peculiar sentido que la palabra «fe» reviste en Jacobi: «Por la fe sabemos que tenemos un cuerpo y que fuera de nosotros hay otros cuerpos y otros seres pensantes» (*Werke* 4/1,210-211).

pero ese comienzo externo es indiferente. Que yo crea, eso pertenece al testimonio de mi espíritu.

Ahora bien, el simple principio del mismo conocimiento filosófico es este presentarse y manifestarse aquel contenido: que nuestra conciencia sepa de Dios inmediatamente, que el saber acerca del ser de Dios sea absolutamente cierto para el hombre. La filosofía no sólo no rechaza esta proposición, sino que la constituye en una de sus determinaciones fundamentales. Así hay que considerar simplemente como una ganancia o como una especie de suerte, el que principios fundamentales de la filosofía misma estén vivos en la representación general a modo de prejuicios generales, de manera que el principio filosófico pueda conquistar más fácilmente el consentimiento de la cultura general.

[50] En[13] atención a este saber inmediato, hay que advertir, primero, que ese principio no se detiene en este simple distintivo y en este contenido ingenuo. El saber ingenuo no sólo se expresa afirmativamente sino que se comporta polémicamente con el conocimiento y especialmente está dirigido contra el conocer y concebir a Dios. No se trata sólo de creer simplemente, de saber inmediatamente; no se sostiene meramente que la conciencia de Dios está conectada con la autoconciencia sino que la relación con Dios es sola y exclusivamente algo inmediato. La inmediatez de la conexión es concebida como excluyendo a la otra, la mediación, y se repite que la filosofía, por ser un saber mediado, sólo es un saber finito acerca de lo finito.

Además, la inmediatez de aquel saber debe insistir, ante todo, en saber que Dios existe, pero no en lo que Él es; así en la representación de Dios es negada la expansión, el contenido, la plenitud. Nosotros denominamos «conocer» no sólo saber que existe un objeto sino también saber lo que él es, y no sólo saber lo que él es de modo general, teniendo una cierta noticia y certeza de él, sino saber acerca de sus determinaciones, de modo que este saber sea algo pleno y probado, donde se sabe la necesidad de la conexión de estas determinaciones.

De Dios se afirma que nunca podría ser conocido, sino que sólo se sabe que Él existe; esto lo encontraríamos en nuestra conciencia[14]. En la medida en que en principio dejamos a un lado la orientación polémica de esta tesis y consideramos, una vez más, lo que se supone en la afirmación del saber inmediato, entonces este saber consiste, por un lado, en que nuestro mismo espíritu es el que da testimonio de este contenido, que éste no viene de afuera, por la sola doctrina, que el estar convencidos de él reposa más bien en el consentimiento de nuestro propio espíritu y conciencia, que el espíritu encuentra este contenido en sí mismo. El otro aspecto consiste en que ahora la conciencia se refiere también a este contenido de

13. En *Bo* marg.: 8.5.27.
14. Hegel alude al agnosticismo teológico inspirado en Jacobi.

modo tal que, esta conciencia y este contenido, Dios, son indisociables. Esta relación, este saber de Dios, y esta inseparabilidad de la conciencia respecto de este contenido son justamente lo que denominamos religión en general. Pero la afirmación del saber inmediato supone, a la vez, [51] que debemos detenernos en la consideración de la religión como tal y, más precisamente, en la consideración de esta referencia a Dios. No hace falta proseguir hasta el conocimiento de Dios, hasta el contenido divino, para ver cómo este contenido sería divino y esencial en sí mismo. En este sentido se dice, además, que nosotros sólo podemos saber nuestra referencia a Dios, no lo que es Dios mismo, y sólo nuestra referencia pertenece a lo que se llama simplemente religión[15]. Así ocurre que hoy en día sólo oímos hablar de religión pero no hay ninguna investigación sobre lo que sería la naturaleza de Dios, Dios en sí mismo, sobre el modo de determinar su naturaleza. Dios mismo, en cuanto tal, no es convertido en objeto; Él no está ante nosotros como objeto de conocimiento ni el saber se expande dentro de este objeto. Tan sólo nuestra referencia a Dios, la religión como tal es objeto para nosotros. Se habla de la religión como tal, no de Dios, o al menos no en igual medida. Las disertaciones sobre la naturaleza de Dios se han hecho cada vez más raras; sólo se dice que el hombre debe tener religión. Se habla de la relación de la religión con la filosofía y con el Estado, pero no de Dios.

Pero si extraemos lo que está implícito en la tesis del saber inmediato o lo que con ello se dice inmediatamente entonces se declara justamente que Dios está en relación con la conciencia de modo que esta relación es indisociable, que debemos considerar ambas cosas, y que tal es el objeto esencial de nuestra consideración. Este objeto es la misma Idea filosófica y no [está] contrapuesto al concepto filosófico. Según el concepto filosófico, Dios es espíritu, es concreto; y si luego preguntamos qué es espíritu, entonces el concepto fundamental de espíritu es aquel cuyo desarrollo constituye toda la doctrina de la religión. Si interrogamos provisoriamente a nuestra conciencia «¿qué es el espíritu?», entonces el espíritu consiste en manifestarse, en ser para el espíritu. El espíritu es para el espíritu, ciertamente no de modo exterior y contingente, sino que él no es espíritu sino en cuanto que existe para el espíritu. Esto constituye el concepto del [52] espíritu mismo. O, para expresarlo más teológicamente, el Espíritu de Dios está en su comunidad, Dios no es Espíritu sino en cuanto que está en su comunidad.

Luego, si en el contenido del saber inmediato queda expresada la unidad indisociable de la conciencia con Dios entonces en esa indiso-

15. Hegel alude al método de Schleiermacher, de no hablar de Dios sino según el modo como es dado en la conciencia piadosa (cf. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* 1, pp. 189 s., § 43 ss.).

lubilidad está contenido lo que implica el concepto de espíritu, que el espíritu es para el espíritu mismo, que la consideración no puede ser unilateral, mera consideración del sujeto en su finitud y en su vida contingente, sino [de éste] en cuanto que tiene como objeto el contenido infinito y absoluto. Si se considera al sujeto para sí, al individuo subjetivo en cuanto tal, entonces él es considerado en un saber finito, en un saber de lo finito. Por otra parte, también se afirma que no se debería considerar a Dios por sí mismo porque esto sería imposible: se sabría de Dios sólo en relación con la conciencia.

Lo dicho constituye las determinaciones fundamentales que podemos considerar como representaciones y convicciones inmediatas de la época, referidas expresamente a la religión, al saber acerca de Dios. Por eso no se permite insertar en esa base más que elementos y conceptos fundamentales de la filosofía de la religión. Por medio de eso también hemos conseguido externamente evitar la necesidad de abrirnos el camino hacia nuestra ciencia en forma polémica, contra estas opiniones que presuntamente obstaculizan el camino de la filosofía. Esas opiniones ciertamente se oponen al conocimiento filosófico. El ignorar lo que se opone a la filosofía llega hasta lo ilimitado. Las tesis que [53] pasan por decir lo contrario, por combatir la filosofía, y que creen oponérsele en la forma más aguda muestran en sí mismas coincidir con lo que combaten si examinamos su contenido y lo distintivo que ellas expresan.

El resultado del estudio de la filosofía consiste en que estos muros divisorios, que deberían separar absolutamente, se vuelven transparentes de modo que, cuando se va hasta el fondo se descubre una coincidencia absoluta, allí donde se creía que existía la oposición máxima.

[36] Estas representaciones de la época polemizan más precisamente con la expansión del contenido en sí mismo. Hay que creer en Dios; pero en general no se debe saber lo que Él es ni tener un saber determinado acerca de Él. Tener un saber determinado significa conocer. Por este motivo la teología ha sido reducida a este mínimum de dogmas. Su contenido se ha vuelto extremadamente tenue aun cuando se presente mucha charla, erudición y raciocinio. Esta corriente se opone principalmente al desarrollo denominado Dogmática. Este giro puede ser comparado con el que se llevó a cabo en vistas a la Reforma. Ahí se combatió el desarrollo del sistema de la jerarquía y se alegó como meta determinada el reducir el cristianismo a la simplicidad de los primeros tiempos cristianos. De la misma manera, el rasgo fundamental de la época moderna consiste en haber reducido a un mínimo las doctrinas de la Iglesia protestante. Por lo demás, aunque la teología [ha] reducido su saber a un mínimo, tiene, sin embargo, la necesidad de saber acerca de varias y muchas cosas: acerca de lo ético, de la relación entre los hombres. Ella además ha ampliado su material, su materia. La erudición, el hablar de todo en forma histórica,

está demasiado expandida. Aquí el sujeto no tiene nada que ver con su propio conocimiento, sino con el conocimiento de representaciones de otros. Esta laboriosidad de la teología puede ser comparada con el cargo de oficinistas y cajeros, porque su obra laboriosa tiene que ver con verdades ajenas, de otros. El hecho de que el interés peculiar de la razón sea [37] desarrollarse en un omnicomprensivo reino intelectual deberá ser visto en el tratado mismo de la ciencia de la religión. En este desarrollo lo principal es ser llevado a cabo racionalmente, según la necesidad de la cosa y del contenido, no arbitrariamente y al azar.

[Q] Así la teología, al reducirse a saber sólo que Dios existe, ha ampliado su campo objetivo a lo ético y a la moralidad pero esta misma ampliación, al no poder darse por medio del conocimiento, se ha dado arbitrariamente, no necesariamente. [39] El razonar presupone cualquier cosa y procede según las relaciones reflexivas del entendimiento que hemos desarrollado en nosotros mediante nuestra cultura, sin criticar estas relaciones. Esto es lo que prevalece en aquella ciencia [teológica]. En cambio, el desarrollo por medio del concepto no tolera ninguna contingencia; precisamente por ello hay animosidad en su contra, porque impone estas cadenas de proceder según la necesidad de la cosa y no según ocurrencias y opiniones.

Aquel razonar tiene unos presupuestos que pueden ser impugnados a su vez. En cambio, la teología razonante de la Iglesia cristiana pretende tener una base firme: entre nosotros la base firme es la Biblia, las palabras de la Biblia. Pero a la vez se cita, como algo esencial, el proverbio: «la letra mata»[16], etcétera y no se aceptan las palabras tal como están ahí, no se entiende como palabra bíblica las palabras y las letras sino el espíritu con el que son concebidas. Se sabe históricamente que de estas palabras se dedujeron dogmas muy opuestos, que de la letra se extrajeron los puntos de vista más diversos porque no la concibió el espíritu; ellos apelaron a la letra, pero el fundamento verdadero es el espíritu.

Las palabras de la Biblia constituyen una exposición no sistemática, son el cristianismo tal como apareció al comienzo. Es el espíritu el que concibe y explicita el contenido. Aquí importa saber cómo está constituido el espíritu, si es el espíritu verdadero y recto el que comprende. Este no puede ser sino el que procede en sí mismo según lo que es necesario y no según presupuestos. Este espíritu que interpreta debe legitimarse por sí mismo, y su propia legitimación es la cosa misma, el contenido, lo que expone el concepto.

Por eso la autoridad de la fe estatutaria de la Iglesia en parte ha decaído y en parte ha quedado relegada. Incluso el *Symbolum*, [40] la *regu-*

16. «La letra mata, pero el espíritu vivifica» (2 Corintios 3,6).

la fidei, ya no vale como algo absolutamente vinculante, sino como algo que es interpretado y explicado desde la Biblia. Pero la interpretación depende del espíritu que explica; la base absoluta sólo es el concepto. Por el contrario, en virtud de la exégesis, esas doctrinas fundamentales del cristianismo fueron o bien relegadas o bien explicadas muy tibiamente. Dogmas tales como los de la Trinidad o de los milagros fueron eclipsados por la misma teología[17]. Su justificación, su verdadera afirmación, no puede darse sino mediante el espíritu cognoscente, y de este modo se ha conservado mucho más de dogmática en la filosofía que en la Dogmática y en la teología misma.

[57] Ahora[18] cabe advertir, en segundo lugar, lo referente a la exigencia impuesta a la filosofía y, sobre todo, a la filosofía de la religión, de investigar la naturaleza misma de la facultad cognoscitiva antes de proceder a conocer; sólo esa investigación del instrumento garantizaría la licitud de intentar un conocimiento de Dios. Nosotros preferiríamos ir directamente a la cosa misma, sin retrasarnos más en cuestiones preliminares; pero este asunto nos afecta tan de cerca que exige ser revisado. Parece justa la exigencia de que uno pruebe sus fuerzas y examine su instrumento antes de ponerse manos a la obra. Pero esta exigencia se revela tan fuera de lugar y tan vana como plausible en apariencia. Con tales analogías ocurre frecuentemente lo que con ciertas formas: se ajustan a una esfera, pero no a otra. ¿Cómo debe ser investigada la razón? De una manera racional, sin duda; por tanto esta misma investigación es un conocimiento racional. Para investigar el conocimiento no hay otro camino posible que el conocimiento mismo. Debemos conocer a la razón pero lo que pretendemos hacer debe ser un conocimiento racional. Luego aquí formulamos una exigencia que se suprime a sí misma. Se trata de la exigencia que encontramos en una anécdota donde un escolástico[19] dice que no desearía echarse al agua antes de haber aprendido a nadar.

17. Hegel se refiere a F. A. Tholuck, *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner* (Hamburgo, ^{2}1825), en una nota a su Prefacio de la *Enciclopedia* de 1827: «Pero ¿acaso la doctrina de la Trinidad no será 'nunca más un fundamento... sobre el cual pueda fundarse la fe'? Esta doctrina santísima ¿no es acaso desde siempre —o al menos desde hace mucho tiempo— el contenido principal de la misma fe en cuanto Credo? ¿Y no es este Credo el fundamento de la fe subjetiva? Sin este dogma la doctrina de la reconciliación... ¿podrá tener algo más que un sentido moral o, si se quiere, pagano?, ¿podrá tener un sentido cristiano? En este escrito no encontramos nada acerca de otros dogmas más especiales; por ejemplo, el Sr. Tholuck jamás conduce a su lector más allá de la pasión y de la muerte de Cristo pero no hasta su resurrección y ascensión a la derecha del Padre ni hasta la efusión del Espíritu Santo» (*Enc* 73 s.).

18. En *Bo* marg.: 10.5.27.

19. Esta anécdota está en *Philogelos der Lachfreund*..., Múnich, 1968, p. 28, § 2 («Un escolástico que quiso nadar por poco se ahoga. Él juró no tocar el agua hasta no haber aprendido primeramente a nadar»).

De todos modos, en la filosofía de la religión nuestro objeto es Dios mismo, razón absoluta. No bien sabemos acerca de Dios, razón absoluta, la estamos investigando, la conocemos y procedemos cognitivamente. El Espíritu absoluto es saber, saber determinado y racional de sí mismo; por tanto no bien nos ocupamos de este objeto se sigue inmediatamente que tratamos e investigamos el conocimiento racional y que este mismo conocer es una investigación y un saber racional, conceptual. Por lo tanto, esa exigencia se revela como absolutamente vana. Nuestro mismo conocimiento científico es la indagación requerida acerca del conocimiento. [58] La segunda circunstancia que todavía debemos examinar aquí es la observación siguiente. Aquí debemos recordar lo que habíamos dicho de manera introductoria: que la religión es simplemente la esfera suprema y última de la conciencia humana, sea ella sentimiento, voluntad, representación, saber o conocimiento — el resultado absoluto, esta región a la que se traslada el hombre en cuanto región de la verdad absoluta. En función de esta determinación general ya debe haberse producido la elevación de la conciencia hasta esta esfera, quedando debajo lo finito en general, la existencia, condiciones, metas e intereses finitos y, especialmente, todos los pensamientos finitos y todo tipo de relaciones finitas. Para encontrarse en la religión es menester haber desechado y olvidado todo eso. Pero en contradicción con estas determinaciones fundamentales ocurre [59] muy a menudo que, cuando se habla contra la filosofía en general y especialmente contra la filosofía que se ocupa de Dios, se aducen a tal propósito pensamientos finitos, relaciones limitadas, categorías y formas de lo finito. Desde tales formas de lo finito se configura una oposición contra la filosofía en general y, especialmente, contra la filosofía suprema, la filosofía de la religión. A tales formas finitas pertenece la inmediatez del saber, el hecho de conciencia; tales categorías son las antítesis de lo finito y lo infinito, de sujeto y objeto: formas abstractas que ya están fuera de lugar al llegar a este contenido absolutamente rico que es la religión. Ellas ciertamente deben hallarse en nuestra ciencia, dado que son momentos de la relación esencial que está en la base de la religión; pero lo más importante es que su naturaleza debe haber sido investigada y conocida mucho antes. Este conocimiento, primeramente lógico, deberá quedar a nuestras espaldas cuando nos ocupemos de la religión en forma científica. Hace tiempo que debería haberse acabado con tales categorías[20]. Pero es habitual que desde ellas se erija una oposición contra el concepto, la Idea, el conocimiento racional. Esas categorías se utilizan sin crítica alguna, de un modo totalmente ingenuo, como si no existiera la *Crítica de la razón pura* de Kant, que las combatió y que, a

20. Ver Hegel, *WL* I, 23-41 y *CL*, 41-54.

su modo, tuvo como resultado que no pudiesen servirnos sino para el conocimiento de los fenómenos, pero no de la verdad. Pero en la religión no nos ocupamos de los fenómenos sino del contenido absoluto. Es totalmente inadecuado, incluso insulso, el modo como se aducen tales categorías contra la filosofía, como si con ello se dijese algo nuevo a ella o a cualquier hombre culto, como si quienquiera que no haya descuidado completamente su cultura no supiese que lo finito no es infinito, que el sujeto se distingue del objeto y la inmediatez de la mediación. No les da vergüenza aducir triunfalmente tales trivialidades, como si con ello hubieran hecho un descubrimiento.

Cualquiera sabe que esas formalidades son diversas; pero otra cosa es [reconocer], pese a ello, que estas determinaciones son a la vez inseparables. Se rehúsa adjudicar al concepto ese poder que encontramos ya en los [60] fenómenos físicos. Se sabe que en el imán el polo sur es muy diferente del polo norte y que, pese a ello, son inseparables. También se dice de dos cosas: son tan diversas como el cielo y la tierra. Eso es correcto, ellos son absolutamente diversos pero son inseparables. No se puede mostrar la tierra sin el cielo y viceversa. El saber inmediato y el mediato se diferencian mutuamente pero basta una muy pequeña reflexión para ver que son inseparables. Por tanto, antes de abordar la filosofía de la religión se debe haber terminado con tales formas unilaterales. Desde estas consideraciones resulta fácil comprender cuán difícil es para un filósofo dialogar con aquellos que se oponen de aquel modo a la filosofía de la religión; porque evidencian una gran ignorancia y un desconocimiento total de las formas y las categorías de las que se valen para atacar a la filosofía y dictaminar acerca de ella. Desconociendo el espíritu interior de los conceptos, ellos hablan directamente así: la inmediatez es algo distinto de la mediación. Dicen tales trivialidades como si ellas fueran algo nuevo; pero además aseguran ingenuamente que tal cosa sería exclusivamente y de suyo saber inmediato, sin haber meditado sobre estos objetos o sin haber observado la naturaleza exterior o su espíritu interior para saber cómo se encuentran ahí tales determinaciones. [61] Tal oposición contra la filosofía lleva anexo el tedio de tener que regresar al abecedario de la filosofía para mostrar a la gente que sus afirmaciones se contradicen. Pero el espíritu pensante debe trascender tales formas reflexivas; debe conocer su naturaleza, la relación verdadera que hay en ellas, la relación infinita en donde su finitud ha sido superada.

Hace falta poca experiencia para ver que donde hay saber inmediato también hay saber mediato, y viceversa. Tanto el saber inmediato como el mediato, considerados por separado, son completamente unilaterales; lo verdadero es su unidad: un saber inmediato que a la vez está mediado, y un saber mediato que es a la vez en sí simple referencia inmediata a sí mismo. Esa unilateralidad hace finitas estas determinaciones. Al quedar

superada por tal conexión, resulta una relación de infinitud. Lo mismo ocurre con el sujeto y el objeto. En un sujeto que en sí es objetivo desaparece la unilateralidad, no la distinción: ésta pertenece a su pulsación vital, a la tendencia, movimiento e inquietud de la vida, tanto espiritual como natural. Ahí hay una unificación donde la diversidad no se ha extinguido pero ha sido absorbida.

C) PANORAMA ACERCA DEL TRATAMIENTO DE NUESTRO OBJETO

[62] Después de estas observaciones, si queremos abordar los detalles de nuestro objeto entonces debemos ofrecer, en forma introductoria, una imagen de su articulación, el panorama, la visión de conjunto y la división general de nuestra ciencia en sí misma, en orden a un conocimiento histórico de nuestro objeto.

En toda ciencia y en todo saber no puede haber sino un método. Método no es otra cosa que el concepto que se explicita a sí mismo y éste es solamente uno. Por tanto, también aquí, como en otras partes, lo primero es el concepto. Lo segundo es la nota distintiva del concepto, el concepto en sus formas determinadas. Éstas se conectan necesariamente con el concepto mismo. En la consideración filosófica no se da el caso de que se conceda una mera precedencia honorífica a lo universal, al concepto. [63] Conceptos tales como los de naturaleza, derecho y otros por el estilo, como los que encabezan las ciencias singulares, son determinaciones generales que se ponen al comienzo y que nos dejan perplejos porque tampoco importan ellas sino el contenido propio, los capítulos singulares. Sobre este contenido ulterior aquel así llamado «concepto» no tiene ningún influjo; muestra aproximadamente el terreno sobre el que se encuentra uno, así como estas materias, con el fin de que el contenido no sea extraído de otro terreno. Pero el contenido, por ejemplo, el magnetismo, la electricidad, vale como la cosa misma, mientras que el concepto previo vale como lo formal.

Ahora bien, en la consideración filosófica, el concepto constituye también el comienzo pero él es la substancia de la cosa, es como el germen a partir del cual se desarrolla el árbol entero. En el germen se contienen todas las determinaciones, toda la naturaleza del árbol, su tipo de savia, ramificación, etc., pero no preformadas de modo tal que, si se tomara un microscopio, se verían en pequeño las ramas, hojas, etc., sino como contenidas en una envoltura espiritual. Del mismo modo el concepto contiene toda la naturaleza del objeto, y el conocimiento no es sino el desarrollo del concepto, de lo que está contenido en el concepto, pero sin haber entrado en la existencia, sin haber sido explicitado y explicado.

Lo primero es el concepto de religión o la religión en general. Lo segundo consiste en considerar a la religión determinada. Su nota distintiva no es traída desde fuera, sino que es el mismo concepto libre el que tiende hacia su nota distintiva. [64] Aquí no ocurre lo mismo que cuando tratamos en forma empírica el derecho, por ejemplo. Las notas distintivas de la historia del derecho no se siguen del concepto, sino que son tomadas de otra parte. Ahí primero se determina genéricamente lo que significa el derecho, pero los derechos determinados, por ejemplo, el romano, el germánico, deben ser extraídos de la experiencia. Aquí, en cambio, lo distintivo debe resultar del concepto mismo. Ahora el concepto determinado de religión es la religión en su finitud, la religión finita, algo unilateral, dispuesto de esta forma ante otras religiones, como algo particular ante otro particular.

Por eso en tercer lugar consideramos cómo el concepto regresa a sí mismo desde su nota distintiva y finitud, cómo él se restablece de ésta su finitud y estrechez, y este concepto restablecido es el concepto infinito y verdadero, la Idea absoluta, o la religión verdadera. Tales son, expresadas abstractamente, las tres partes generales [del tratado].

La religión en su concepto no es todavía la religión verdadera. Ciertamente, el concepto es verdadero en sí mismo; pero también forma parte de su verdad el hecho de que se realice, así como también pertenece al alma [65] haberse corporizado. Esta realización es una primera determinación del concepto pero la realización absoluta consiste en que esta determinación es adecuada al concepto. Esta determinación adecuada del concepto es la Idea absoluta, el concepto verdadero. Este proceso es desarrollo del concepto, y sólo él es experimentar, conocer y saber lo que es la religión.

El concepto que tenemos aquí ante nosotros es simplemente el espíritu mismo; este desarrollo es el espíritu mismo, el cual, de este modo, es activo. El espíritu pensado como inmediato, simple y quieto no es espíritu; sino que el espíritu consiste esencialmente en ser simplemente activo. Más concretamente, él es la actividad de manifestarse. El espíritu que no se manifiesta ni se revela es algo muerto. Manifestar significa devenir para otro. En cuanto devenir para otro ingresa en la oposición, en la diferencia como tal y así el espíritu se vuelve finito. Algo que es para otro en esta determinación abstracta es justamente algo finito; ese algo tiene frente a sí a otro y en este otro tiene su fin y su confín. Por consiguiente, lo segundo es el espíritu que se manifiesta, que se determina, que aparece en el existir, que se hace finito. Pero lo tercero consiste en que él se manifieste según su concepto y retome en sí aquella primera manifestación suya, la supere, vuelva a sí mismo, sea para sí y sea tal como él es en sí. Tal[21] es el ritmo,

21. «Por eso la exposición y el desarrollo de la religión se llevan a cabo en tres partes, según los momentos del concepto. Consideraremos el concepto de religión, primero en

la vida pura y eterna del espíritu mismo; si no existiese este movimiento, aquél sería algo muerto. El espíritu consiste en tenerse a sí mismo como objeto. En esto consiste su manifestación, en ser relación de objetividad, en ser finito. Lo tercero consiste en que sea objeto para sí mismo, que en el objeto esté reconciliado, cabe sí mismo y que haya llegado a la libertad; porque la libertad consiste en estar cabe sí mismo[22]. [66] La división cuyas partes y contenido queremos indicar ahora de modo más determinado tiene un carácter meramente histórico; pero sólo es aceptada porque además es necesaria, conforme con el concepto.

I. *El concepto de religión*[23]

Como ya se dijo, consideraremos en la primera parte el concepto de religión. En el concepto simple de religión lo que aparece como contenido o como determinación de contenido es solamente lo universal. Todavía no está presente lo distintivo, la particularidad como tal. Por eso la determinación fundamental o el carácter de esta primera parte de la filosofía de la religión, es la determinación de la universalidad.

La religión en su concepto es la relación del sujeto o de la conciencia subjetiva con Dios, que es espíritu; o bien, tomando el concepto especulativamente, ella es el espíritu consciente de su esencia y de sí mismo. El espíritu es consciente y aquello de lo que él toma conciencia es el espíritu verdadero y esencial: éste es su esencia y no la esencia de un otro. En esa medida la religión es inmediatamente, para sí, [67] Idea, y el concepto de religión es el concepto de esta Idea. La Idea es la verdad y la realidad del concepto, de modo tal que esta realidad es idéntica al concepto y sólo el concepto la determina plenamente. Si al concepto lo denominamos espíritu, entonces la realidad del concepto es la conciencia.

lo universal, luego en su particularidad, como concepto que se parte y se diferencia, que constituye el aspecto del juicio [*Urteils*], de la limitación, la diferencia y la finitud, y, en tercer lugar, el concepto que se reúne consigo, el silogismo [*Schluss*], o el retorno del concepto desde su nota distintiva, donde él es desigual a sí mismo, hacia sí mismo, de modo que él llega a la igualdad con su forma y supera su limitación» (W^2; W^1 parecido [*1831*]).

22. Así W^1, W^2 agrega: «Pero este ritmo en el que se mueven nuestra ciencia entera y todo el desarrollo del concepto retorna también en cada uno de los tres momentos mencionados, porque cada uno de ellos en su nota distintiva es virtualmente la totalidad hasta que ésta sea puesta como tal en el último momento. Por eso, si el concepto aparece primero bajo la forma de la universalidad, luego en la forma de la particularidad y finalmente en la forma de la singularidad, o bien, si el movimiento entero de nuestra ciencia consiste en que el concepto se convierte en juicio y se consuma en silogismo, entonces en cada esfera de este movimiento se da el mismo desarrollo de los momentos, sólo que él, en la primera esfera, está mantenido en lo distintivo de la universalidad; en la segunda esfera, en la particularidad, haciendo que ellos aparezcan como autónomos, y en la singularidad regresa al real silogismo que se mediatiza a sí mismo en la totalidad de las determinaciones» (*Co*).

23. En *Bo* marg.: 11.5.27.

El espíritu como concepto, el espíritu universal, se realiza en la conciencia que es ella misma espiritual y sólo para ella puede existir el espíritu.

[68] La religión es, pues, el espíritu que se realiza en la conciencia. Pero cada realización es una relación en la que deben ser considerados dos aspectos: la elevación del hombre hacia Dios o la conciencia que se vuelve consciente de Dios, del Espíritu, y el Espíritu que se realiza en la conciencia. Estos dos aspectos se hallan en relación mutua. Lo primero en la Idea es esta relación suya, en donde los aspectos son idénticos; pero eso no significa lo común, la universalidad superficial en la que comparamos muchas cosas entre sí sino la unidad interna de ambos aspectos. Según eso lo primero de la Idea es la unidad substancial, lo universal en sí y para sí, lo puramente espiritual, sin ulterior determinación. El fundamento es la universalidad. Solamente en la religión determinada obtenemos un contenido determinado.

Lo segundo, respecto de este universal primero es lo que propiamente se denomina «relación», la disolución de esta unidad. Ahí encontramos una conciencia subjetiva para la cual es y la cual se refiere a este universal en sí y para sí. Ella puede denominarse «elevación del hombre a Dios» porque hombre y Dios están referidos como diferentes. Así se presenta por vez primera lo que llamamos propiamente religión. Tenemos que considerar esta relación según sus determinaciones particulares. Éstas son, primeramente el sentimiento; dentro de éste incluimos la certeza como tal y la fe. La segunda determinación es la representación; la tercera es el pensar, la formalidad del pensar. Luego en este lugar hay que investigar más detalladamente en qué medida la religión es asunto del sentimiento. A continuación se considera la forma de la representación y, en tercer lugar, la forma del pensar. Hablaremos de religión, sobre todo, bajo esta determinación.

No bien filosofamos sobre la religión la pensamos. De este pensar hay que distinguir aquel pensar religioso del que trataremos aquí como una determinación del concepto abstracto de religión y que es un pensar en el nivel del entendimiento. Este pensar se mostrará como aquello que antes se denominó «Pruebas de la existencia de Dios». Aquí se considerará el sentido de este «probar». Hoy día las pruebas se hallan en estado de decadencia y de depreciación; se está más allá de ellas, tal como suele opinarse. Pero ellas merecen ser consideradas con detenimiento sólo por el hecho de haber gozado de autoridad durante más de mil años[24]. Si des-

24. La expresión se refiere a la forma que revistieron esas pruebas en la antigüedad, más acá de la *theologia naturalis* de la época moderna; ver, por ejemplo, Platón, *Leyes* X, 855c-899b; Aristóteles, *Metafísica* X, 1071b-1076a; Cicerón, *De natura deorum libri tres* II, 12 ss.; Agustín, *De libero arbitrio* II, 3-15; Id., *De vera religione*, 30-32; Boecio, *De consolatione Philosophiae* III, 12.

cubrimos que poseen defectos veremos por otra parte lo que [69] hay de verdadero en el proceso que expresan, que muestran el itinerario de la elevación del hombre a Dios aun cuando este proceso se halle entorpecido por la forma del entendimiento. Mostraremos lo que les falta para ser formas de la razón. Así consideraremos la forma racional en oposición a la forma intelectual y veremos lo que le falta para expresar lo que sucede en todo espíritu humano. Cuando piensa en Dios, su espíritu contiene los momentos expresados en este proceso.

La filosofía no es para todos los hombres como lo es la religión. Religión es el modo como todos los hombres toman conciencia de la verdad. Aquí debemos considerar los modos de la conciencia, principalmente el sentimiento, la representación y, después, también el pensar intelectual. Hay que considerar el concepto de religión bajo este modo universal como la verdad llega a los hombres, y así lo segundo en esta consideración es la relación del sujeto en cuanto que siente, representa y piensa.

Lo tercero en esta primera parte es superar esta oposición de lo subjetivo y de Dios, esta separación, este alejarse el sujeto respecto de Dios — lograr que el hombre sienta y sepa a Dios en sí mismo, en su subjetividad, y que él, en cuanto este sujeto, se eleve a Dios, se dé la certeza, el goce y la alegría de poseer a Dios en su corazón y, estando unido con Dios, de ser admitido por Dios en la gracia, como se dice en el lenguaje teológico. Tal es el culto. La forma simple del culto o el culto interior es la devoción en general. Pero lo más conocido de la devoción es lo místico, la *unio mystica*[25].

25. En *W*[1] sigue, anexado a un pasaje de 1824: «El concepto supremo es el saber del espíritu, el Espíritu absoluto se sabe, este saber diferente de Él es, con esto, el saber diverso, que es el espíritu finito. El Espíritu absoluto se sabe en el saber finito e, inversamente, el espíritu finito sabe su esencia en cuanto Espíritu absoluto: tal es el concepto universal de la religión en general. Después hemos de considerar las formas en las que la religión en general existe en cuanto sentimiento, representación, especialmente en cuanto fe, la cual es la forma en la que existe este saber del espíritu acerca de sí mismo. Finalmente, el culto o la comunidad [*Gemeinde*], es ahí donde la conciencia formal se libera de su otra conciencia y se convierte en conciencia de su esencia: el culto consiste en la conciencia de que Dios se sabe en el hombre y el hombre en Dios. El sujeto, sabiéndose en Dios, es, en lo más íntimo, el sujeto en su verdad — ése es el fundamento de su vida como tal; pero su vida también se aplica a lo exterior — el sujeto tiene una vida mundana; ésta posee, como su fundamento substancial, aquella conciencia verdadera; la manera como el sujeto determina sus fines en la vida mundana depende de la conciencia substancial de su verdad. Tal es el aspecto bajo el cual la religión se refleja sobre lo mundano; tal es, pues, el saber del mundo, en esa medida la filosofía se denominó 'sabiduría mundana', pero ella es, sobre todo, el saber del Espíritu absoluto. Así la religión también sale al mundo. Según el modo como esté constituida la religión de los pueblos lo estará la moralidad y la constitución estatal; la moralidad y la constitución estatal se rigen enteramente por el hecho de que un pueblo haya concebido solamente una representación limitada de la libertad del espíritu o de que haya alcanzado la verdadera conciencia de la libertad. Acerca de esta conexión entre religión y constitución estatal, habrá que decir algo más, en forma de anexo,

II. *La segunda parte o la religión determinada*

[70] Del concepto debemos pasar a su nota distintiva. El concepto como tal es el concepto aún oculto, donde se contienen las determinaciones y los momentos pero sin que todavía hayan sido explicitados. Dios, el concepto, juzga, es decir, Él determina. Sólo dentro de esta categoría de la determinación tenemos una religión que existe y que existe determinadamente.

Ya se advirtió antes que el espíritu en general no es inmediato ni [existe] en el modo de la inmediatez. Él es viviente, activo, resultado de lo que él hace de sí; lo viviente es esta actividad. La piedra o el metal es algo inmediato, está acabado; persiste en ser tal como es. Pero ya lo viviente es esta actividad de mediación consigo mismo; la planta no está todavía acabada mientras está ahí como germen: esta débil existencia del germen es su existencia primera y abstracta; ella debe desarrollarse y llegar a producirse a sí misma. Al final la planta se resume al desarrollar la semilla; este comienzo suyo es también su último producto. En la planta hay dos tipos de individuos: este grano que comienza es diverso de aquel que constituye la consumación de su vida, aquel en el que madura su desarrollo. Lo mismo se da entre los vivientes en general: el fruto es diverso de la primera semilla. Ahora bien, por ser viviente en general, el espíritu consiste justamente en esto: en ser al comienzo sólo en sí o en su concepto, luego en surgir a la existencia, desarrollarse, producirse, madurar, [71] producir su propio concepto o lo que él es en sí, de modo ahora su concepto o lo que es en sí es ahora para sí. El niño no es todavía un hombre racional, sólo tiene disposiciones para ello, él es apenas razón o espíritu virtual; sólo por su formación y desarrollo llega a ser espíritu. En cambio, el espíritu lo es verdaderamente en tanto es lo último.

Luego lo primero es sólo el concepto en general; lo segundo es su actividad de determinarse, de surgir a la existencia, de ser para otro, de llevar sus momentos a la diferencia y de explicitarse. Esas diferencias no son otras que las determinaciones que el concepto contiene en sí mismo. [72] Respecto del concepto de religión, de la actividad del espíritu religioso, resultan las religiones determinadas, étnicas. Las diversas determinaciones y formas y de la religión por un lado son, en cuanto momentos del concepto, momentos de la religión en general o de la religión consumada, estadios, determinaciones de contenido en la sensación y en la conciencia de ésta. Pero después ellas poseen una figura, de modo que se desarrollan para sí en el tiempo y de modo histórico. La religión es histórica y constituye una figura particular de la religión mientras sea religión determina-

en esta primera parte». (*1831*). Ver el pasaje sobre religión y Estado, en el Anexo III de la presente edición.

da y no haya acabado de recorrer el ciclo de sus determinaciones, siendo religión finita y existiendo como finita. En la medida en que yo muestre, en la gradación y en el desarrollo de la religión, sus momentos capitales y la forma como esos grados existen también históricamente, resulta una serie de configuraciones, una historia de la religión.

III. *La religión absoluta*

[74] Aquí el espíritu que es en sí y para sí ya no tiene más ante sí, en su desarrollo, formas singulares o determinaciones suyas, y ya no sabe más de sí en cuanto espíritu finito o espíritu afectado por alguna nota distintiva o limitación sino que ha superado aquellas limitaciones y es para sí lo que él era ya en sí. Este saberse el espíritu tal como él era en sí es el ser en sí y para sí del espíritu, la religión consumada y absoluta en la que es manifiesto lo que es el espíritu, Dios, — y esta religión es la religión cristiana. Que el espíritu deba recorrer su camino, tanto en la religión como en todo lo demás, eso es algo necesario en el concepto del espíritu; y él no es espíritu sino porque existe para sí en cuanto negación de todas las formas finitas, en cuanto idealidad absoluta.

[75] Yo tengo representaciones, intuiciones; eso configura un cierto contenido: esta casa, etc. Ellas son mis intuiciones, ellas se me presentan. Pero yo no podría representármelas si no captase en mí este contenido; este contenido entero debe ser puesto en mí de un modo simple e ideal. «Idealidad» significa que ha sido superado este ser exterior, espacial, temporal, material, exterior; no bien los sé, ellos no son entes dispersos representados sino que están en mí de un modo simple. Por más partes que tenga un árbol él es simple en la representación que poseo de él. El espíritu es saber: para que él sea saber, el contenido de lo que él sabe debe haber alcanzado la forma ideal y, en consecuencia, debe ser negado. De este modo, lo que es el espíritu debe haberse convertido en algo suyo, debe haber sido educado y haber acabado este ciclo. Estas formas, diferencias, determinaciones, finitudes ya deben haber sido para que él las haga suyas, para que las niegue, para que lo que él era en sí haya salido de él, objetivándosele, pero sea, a la vez, lo suyo. [76] Tal es el camino y la meta: que el espíritu haya alcanzado su propio concepto, el concepto de sí mismo, eso que él era en sí; y él sólo lo alcanza del modo indicado en sus momentos abstractos[26]. La religión cristiana apareció cuando el tiempo había llegado[27]. Ése no fue

26. *W* agrega: «La religión revelada es la religión manifiesta, porque en ella Dios se ha vuelto totalmente patente. Ahí todo es adecuado al concepto; nada hay secreto en Dios. Aquí la conciencia del concepto desarrollado de espíritu, del ser reconciliado, no está en la belleza, en la serenidad, sino en el espíritu» (*1831*).

27. Hegel alude a Gálatas 4,4 («Cuando se cumplió el tiempo, Dios envió a su Hijo»).

un tiempo casual, un antojo, una ocurrencia, sino un tiempo fundado en el decreto esencial y eterno de Dios, o sea, que es un tiempo determinado en la razón eterna, en la sabiduría de Dios, y no determinado casualmente, sino que es concepto de la cosa, concepto divino, concepto de Dios mismo.

Tal es la indicación provisional del plan del contenido que pretendemos considerar.

EL CONCEPTO DE RELIGIÓN

[79] La cuestión por la que comenzaremos es: ¿Cómo lograr un comienzo? En efecto, hay una exigencia al menos formal de toda ciencia, especialmente de la filosofía, de que no presente nada que no haya sido demostrado aún. Pero cuando se comienza, todavía no se ha demostrado nada; ni es posible remitirse a nada precedente. Demostrar, en un sentido superficial, significa que un contenido, tesis o concepto han sido puestos en evidencia como resultando de algo precedente. Entonces se reconoce la necesidad. Pero cuando se está por comenzar, uno no se encuentra todavía con algo que ha resultado, con algo mediado y puesto por otro. En el comienzo uno se halla en lo inmediato. Las otras ciencias poseen, a su manera, una ventaja; por ejemplo en la geometría se comienza con la tesis: hay un espacio, un punto, una línea, etc. No tratan de demostrar; eso se concede inmediatamente. En filosofía no se permite comenzar con las palabras: «se da», «hay». Eso sería lo inmediato.

Pero aquí no comenzamos la filosofía desde el principio. La ciencia de la religión es una de las ciencias filosóficas y, por cierto, la última de todas; en esta medida ella presupone las demás disciplinas filosóficas y es, por tanto, resultado. Según el punto de vista filosófico, aquí nos encontramos ya con un resultado de premisas que están a espaldas de nosotros. [Q] Aquí hemos de comenzar solamente a partir de la religión y asegurar que este punto de vista de la religión esté demostrado y que podemos remitirnos a nuestra propia conciencia acerca de ello; la verdad se mostrará en el proceso mismo. [80] El contenido originario, la base de la filosofía de la religión, es resultado; el que el contenido con el que comenzamos sea un contenido verdadero es un lema, un supuesto. Pero[1] en atención a este contenido incipiente también es posible remitirse a

1. En *Bo* marg.: 14.5.27.

la conciencia general y adoptar así un comienzo que, al menos empíricamente, es universalmente válido. Lo que debe valer en la ciencia debe ser algo comprobado, lo concedido es lo que se presupone subjetivamente, y así puede ser convertido en comienzo.

A) EL CONCEPTO DE DIOS

[188] El comienzo de la religión, más precisamente su contenido, es el concepto mismo de la religión, de que Dios es la verdad absoluta, la verdad de todo y, subjetivamente, de que sólo la religión es el saber absolutamente verdadero. Para nosotros, que tenemos religión, lo que es Dios es [189] algo conocido, un contenido que puede ser presupuesto en la conciencia subjetiva. Para la ciencia «Dios» es inicialmente un nombre general y abstracto que no ha recibido todavía ningún contenido [*Gehalt*] verdadero; porque sólo la filosofía de la religión es el desarrollo científico y el conocimiento de lo que es Dios, y sólo por medio de ella se experimenta cognitivamente lo que es Dios; de lo contrario no necesitaríamos absolutamente de la filosofía de la religión; | sólo ésta debe desarrollarnos aquel tema[2].

Aquello por lo que comenzamos —que la verdad de todo es aquello que simplemente denominamos «Dios», Dios en sentido indeterminado— es el resultado de la filosofía entera. Según nuestra división, ella considera primeramente lo lógico, el pensar puro | en su desarrollo, y luego la naturaleza. Lo tercero es el espíritu referido a la naturaleza, el espíritu finito, y el que se eleva al Espíritu absoluto, y el curso de la filosofía conduce a que el resultado último de todo esto sea Dios. Esto supremo constituye entonces la prueba de que Dios existe, es decir, de que la verdad es este universal en sí y para sí, que absolutamente abarca y contiene todo, aquello por lo que todo existe y subsiste. Esto uno es resultado de la filosofía. Comenzamos en primer lugar a partir de este resultado de la filosofía.

Es posible tener la representación equívoca de que así Dios sería representado como resultado. Pero si se conoce el método filosófico, se sabe que el resultado posee el significado de ser verdad absoluta. Ahí radica el que lo que aparece como resultado, justamente por ser la verdad absoluta, deje de ser una resultante — de modo que igualmente es superada y anulada esta posición según la cual lo resultante provenía de otra cosa. La tesis: «Dios es lo absolutamente verdadero» significa igualmente que Dios no es resultado, sino que esto absolutamente verdadero es igualmente lo primero, en la medida en que es lo último. Pero es lo verdadero en cuanto que es no sólo comienzo sino también final, en

2. Así *An*, *L*: «Dios es esta representación que nos es muy familiar pero todavía no desarrollada ni conocida científicamente». *W* parecido (*Va*).

cuanto que resulta de sí mismo. En este sentido, el resultado de la filosofía es aquí el comienzo.

|Que éste sea el resultado de la filosofía es, en este momento, una mera aseveración que yo hago[3]. Pero, en atención a ésta cabe remitirse a la conciencia religiosa: ésta posee la convicción de que Dios es simplemente el centro, lo absolutamente verdadero, [190] del que todo parte y al que todo retorna, del que todo depende y fuera del cual nada posee autonomía absoluta y verdadera, salvo ésta. Eso es ahora el contenido del comienzo.

No obstante, debemos advertir aquí que, por más colmado que esté el pecho de esta representación, el comienzo todavía es abstracto, científicamente hablando. En el dominio científico no se trata de lo que está en el sentimiento, sino sólo de lo que es sacado fuera de él, ciertamente para el pensar en cuanto objeto para la conciencia y, más precisamente, para la conciencia pensante, de modo que haya alcanzado la forma del pensamiento. Dar a esa plenitud la forma del pensamiento y del concepto es el cometido de nuestra ciencia.

En la medida en que este comienzo, en cuanto contenido inicial, es todavía abstracto, esta universalidad reviste, en cierto modo, una postura subjetiva, como si lo universal fuera universal sólo al comienzo y no permaneciera en esta universalidad. Pero el comienzo del contenido debe ser concebido de modo tal que, al mostrarse lo universal como algo absolutamente concreto, pleno de contenido y rico, en todos los desarrollos ulteriores del contenido no nos apartamos de esta universalidad de modo que ella, pese a que la abandonemos parcialmente en cuanto a la forma, dado que ella avanza hacia un desarrollo determinado, una riqueza, una mayor concreción, ella se mantiene, no obstante, como fundamento absolutamente duradero y no constituye un comienzo meramente subjetivo. Para nosotros Dios, en cuanto que es lo universal referido al desarrollo, es lo reservado en sí, en unidad absoluta consigo mismo. Si decimos «Dios es lo reservado», eso ciertamente está formulado con referencia a un desarrollo que aguardamos. Pero en esta referencia a Dios mismo y al contenido mismo, esta reserva —lo que hemos denominado «universalidad de Dios»— no debe ser entendida como una universalidad abstracta, fuera de la cual y frente a la cual lo particular todavía sería autónomo. Dios es lo reservado: bajo esta determinación lo particular parece ser diverso de este universal; pero esto debe ser entendido en el sentido de que el desarrollo no queda separado de esta universalidad. Ésta es concebida así como plena y colmada absolutamente. Dios como

3. W^1 parecido; W^2: «Asumimos inicialmente como aseveración que resultado de la filosofía es que Dios sea lo absolutamente verdadero, lo universal en sí y para sí que abarca y contiene todo y da consistencia a todo» (Co).

este universal en sí concreto y pleno no consiste en ser sólo uno [*Einer*] en oposición a muchos dioses sino en ser lo uno [*das Eine*], Dios.

Las cosas, desarrollos del mundo natural y espiritual, [191] son múltiples configuraciones en un existir infinitamente multiforme; ellas poseen un ser de diferente grado, fuerza, vigor y contenido. Pero el ser de todas estas cosas no es un ser autónomo sino sola y absolutamente un ser recibido y puesto, no una autonomía verdadera. Si adjudicamos un ser a las cosas particulares, se trata sólo de un ser prestado, del reflejo de un ser, y no del ser absolutamente autónomo que es Dios.

Dios en su universalidad —este universal en el que no existe ninguna limitación, finitud ni particularidad— es el subsistir absoluto y sólo el subsistir; y sólo en este Uno tiene su raíz y consistencia lo que subsiste. Cuando concebimos este contenido inicial de este modo, podemos expresarnos así: «Dios es la substancia absoluta, la única verdadera realidad [*Wirklichkeit*]». Toda otra cosa real no es real de suyo, no posee ningún subsistir para sí; Dios es exclusivamente la única realidad absoluta. Así, Él es la substancia absoluta. Acerca de cómo la substancia se refiere a la subjetividad hablaremos luego.

Dios es la substancia absoluta. Si esto es fijado abstractamente entonces sin duda es espinosismo, panteísmo. Pero que Dios sea substancia, no excluye la subjetividad: la substancia como tal todavía no está distinguida absolutamente de la subjetividad. Eso corresponde al presupuesto que hicimos: Dios es el espíritu, el Espíritu absoluto, el Espíritu eternamente simple que está esencialmente cabe sí mismo. Ahora bien, esta idealidad y subjetividad del espíritu, que es transparencia e idealidad de todo lo particular, es asimismo esta universalidad, esta pura referencia a sí mismo, el absoluto ser y permanecer en sí misma la substancia absoluta. Sin embargo, cuando decimos «substancia» se introduce la distinción de que aquel universal todavía no ha sido concebido como concreto en sí. Sólo así él es espíritu; pero éste, aun en su determinación concreta, sigue siendo en sí esta unidad consigo, esta realidad única que acabamos de llamar substancia. Que lo substancial, la unidad de la realidad absoluta consigo misma, sea sólo una base, un momento en la determinación de Dios como espíritu, eso es una determinación ulterior. [192] Sólo cuando se va más allá, llega la determinación, lo concreto, la unidad de las diferentes determinaciones. Esto presupone ambas cosas; pero en el comienzo no se poseen todavía determinaciones diferentes, una cosa y otra; en el comienzo estamos sólo en una cosa, no en la otra. No bien estamos en la otra cosa, ya hemos ido más allá. Si hablamos de comienzo entonces tenemos esta realidad única en cuanto referida a sí misma y no a otra cosa, todavía no hay proceso ni algo concreto; por lo tanto, también el contenido está en la forma de lo substancial. Aun cuando decimos «Dios», «espíritu», ésas son palabras y representaciones vacías e indeterminadas.

Lo que importa es lo que penetró en la conciencia; lo simple y lo abstracto entra en la conciencia al comienzo. En esta simplicidad inicial Dios es mantenido como substancia pero sin detenernos ahí.

Tal es la forma del contenido en el comienzo y este contenido permanece como fundamento. Durante todo el desarrollo Dios no sale fuera de su unidad consigo mismo. Cuando Él, tal como suele decirse, crea el mundo, no ingresa un nuevo principio, no surge algo malo, algo otro que sería autónomo, independiente. Dios sigue siendo sólo este uno; la única realidad verdadera, el único principio permanece a través de toda particularidad.

Formulamos este comienzo como un contenido en nosotros, como un objeto para nosotros. Nosotros poseemos este objeto; entonces la cuestión inmediata es: ¿Quiénes somos nosotros, los que poseemos el contenido en nosotros? Cuando decimos «nosotros», «yo», «el espíritu» — eso mismo es algo muy concreto, variado: yo estoy intuyendo, yo veo, oigo, etc. Yo soy todo eso, este sentir, intuir, ver, oír. Por lo tanto, el sentido más preciso de aquella cuestión es: ¿Según cuál de aquellas determinaciones existe este contenido? ¿Para nuestro sentido, representación, voluntad, fantasía, sentimiento? ¿Cuál es el lugar en donde este contenido u objeto se encuentra como en su casa? ¿Cuál es el terreno de este contenido? Si se evocan las respuestas corrientes, Dios está en nosotros en cuanto que creemos, sentimos, representamos, sabemos. [193] Después[4] volveremos a considerar con más precisión estas formas, facultades y aspectos nuestros —sentimiento, representación, fe— especialmente en relación con este punto del cual hablamos aquí. Pero no buscamos cualquier respuesta ni nos dirigimos a experiencias u observaciones tales como que poseemos a Dios en el sentimiento, etc. Inicialmente nos atenemos a lo que tenemos delante: esto uno y universal, esta plenitud, este éter transparente que permanece igual a sí mismo.

Si ponemos esto uno ante nosotros y preguntamos: ¿A cuál de nuestras facultades o actividades del espíritu corresponde esto uno, absolutamente universal? Entonces, la actividad y modalidad correspondiente de nuestro espíritu sólo puede ser denominada como el ámbito en donde este contenido puede encontrarse como en su casa. Y si ahora nos preguntamos: «¿Cómo denominamos a este aspecto de nuestras conciencias que simplemente corresponde a lo universal y puede estar determinado en sí en forma abstracta o concreta?», entonces respondemos que eso es el pensar. Porque sólo el pensar es el ámbito de este contenido, la actividad de lo

4. Hegel desarrollará la tétrada «creemos, sentimos, representamos, sabemos» a partir de la sección *a*) El saber inmediato (cf. *L* 83-223 [64-100]). La tríada «sentimiento, representación, fe» es desarrollada en la lección de 1831 (cf. *St* 4-7), aun cuando haya sido enunciada ya antes, en la *Rechtsphilosophie* § 270 nota.

universal, lo universal en su actividad y eficacia. Y si lo formulamos como la comprensión del universal, entonces aquello que corresponde a lo universal es siempre el pensar. El producto del pensar —lo engendrado por el pensar— es siempre un universal y un contenido universal. Asimismo la forma, aquello que en nosotros concibe lo universal, es el pensar. Esto universal —lo producido por el pensar y lo correspondiente al pensar— puede ser enteramente abstracto, como se dijo; así él es lo inconmensurable, infinito, la eliminación de todos los límites, de toda particularidad. También este universal negativo tiene su sede sólo en el pensar.

Existe un prejuicio general y antiguo según el cual el hombre es pensante y, por ello y sólo por ello, se diferencia de la bestia. El animal posee sentimientos pero meros sentimientos; el hombre es pensante y sólo él posee religión. Debe concluirse que la religión tiene su sede más íntima en el pensar. Después de ello la religión podrá ser sentida como diremos luego.

Cuando el hombre piensa en Dios, con ello también queda formulado el proceso por el que el hombre se eleva por encima de lo sensible, exterior y singular; se formula una elevación a lo puro, a lo acorde consigo mismo. Esta elevación es un ir, por encima de lo sensible y del mero sentimiento, hacia la pura [194] región, y esta región de lo universal es el pensar. Tal es el contenido del comienzo y tal, subjetivamente, el ámbito para este contenido.

Lo que tenemos ante nosotros es este absoluto único. Todavía no podemos denominar religión a este contenido, a esta determinación; a la religión pertenece el espíritu subjetivo, la conciencia. Ciertamente, el pensar es el lugar de este universal; pero este lugar inicialmente está absorbido en este Uno, eterno, existente en sí y para sí. En esta determinación verdadera y absoluta, que empero no está desarrollada ni consumada todavía, Dios sigue siendo substancia absoluta, y sigue siéndolo en todo el desarrollo. Porque esto universal es la base, el punto inicial y el punto de partida, pero es a la vez la unidad absolutamente permanente, y no un mero terreno en el que brotan las diferencias. Por el contrario, todas las diferencias permanecen incluidas en este universal; pero tampoco se trata de un universal inerte y abstracto, sino del seno absoluto y de la fuente infinita de la que todo procede y a la que todo regresa y en la que todo está mantenido eternamente. Esta determinación fundamental constituye, pues, la determinación de Dios como substancia.

[195] A esta representación que uno se hace de la Idea filosófica, de que Dios es este ente que permanece cabe sí, la verdad una y la realidad absoluta, se la ha pretendido designar con el nombre de panteísmo, y [calificar] a la filosofía como filosofía de la identidad. También se dice que la filosofía de la identidad sería precisamente panteísmo. Pero todo es identidad, unidad consigo. Ella podría ser totalmente superficial y, cuando

se dice que la filosofía especulativa es sistema de identidad, entonces la identidad es comprendida en el sentido abstracto del entendimiento. En lugar de panteísmo ella debería ser denominada, más correctamente, «representación de la sustancialidad», puesto que Dios ahí está determinado inicialmente tan sólo como substancia. El sujeto absoluto, el espíritu, sigue siendo también substancia; pero él está determinado en sí mismo no sólo como substancia sino también como sujeto. Acerca de esta diferencia no saben habitualmente nada los que dicen que la filosofía especulativa sería panteísmo; como siempre, ellos pasan por alto lo principal.

Ahora bien, por lo que atañe al panteísmo[5] que la gente piadosa achaca habitualmente a la filosofía, hay que hacer algunas determinaciones más precisas. Panteísmo en sentido propio significa que todo, el conjunto [*das All*], el universo, este complejo de todos los existentes, estas cosas singulares infinitas y múltiples, son Dios; y la filosofía es inculpada por afirmar que todo es Dios, todo, es decir, esta variedad infinita de las cosas singulares — no la universalidad que es en sí y para sí, sino las cosas singulares en su existencia empírica, tal como existen inmediatamente, y no en su universalidad. Si se dice: «Dios es todo, Él es este papel», etc., eso es panteísmo. También cuando digo «género» hay una universalidad, pero totalmente diversa de cuando digo «totalidad» [*Allheit*]. Un género es lo universal en cuanto mero resumen de todas las existencias singulares; lo existente, lo subyacente, el contenido auténtico son todas las cosas singulares.

Ahora bien, es totalmente falsa la afirmación de que tal panteísmo se haya dado de hecho en alguna filosofía. Jamás se le ocurrió a alguien decir que Dios es todo, el conjunto de las cosas singulares en su singularidad y contingencia; por ejemplo, que el papel, esta mesa, es Dios. Esto no lo afirmó nadie hasta ahora. Mucho menos lo afirmó alguna filosofía. El panteísmo oriental o, más correctamente, el espinosismo, será estudiado más tarde, al tratar de la religión oriental. El mismo espinosismo en cuanto tal y, también el [*panteísmo*] oriental, implican que, dentro del conjunto, lo divino es sólo lo universal de su contenido, la esencia de las cosas, pero de modo que eso divino sea representado también como la esencia determinada de [196] las cosas. Por ejemplo, los orientales dicen[6] que Krishna, Vishnu, Brahma aseveran de sí mismos: «Yo soy el resplandor, lo brillante en los metales, el Ganges entre los ríos, la vida en los vivientes, el entendimiento en los inteligentes». Ya al decir: «Yo soy el resplandor, lo brillante en los metales», etc., ha quedado eliminado que Dios sea todo,

5. La acusación pública de panteísmo a Hegel se halla en Anonymus [Tholuck], *Die Lehre von der Sünde...*, 231 («El panteísmo del *concepto* es peculiar de los eleatas, Spinoza, Fichte, Hegel»).

6. Hegel cita libremente el *Bhagavad-Gitâ* según la traducción latina de A. W. Schlegel (*Bhagavad-Gitâ...*, Bonn, 1823, pp. 162 s.). Hegel cita más pasajes en *Enc* § 573n.

el metal, el río, el entendimiento. Todo esto —lo inteligente, los ríos, los metales— es algo que existe inmediatamente. Él no es el metal sino el brillo en los metales. El brillo no es el metal mismo sino lo universal y substancial, entresacado de lo singular, pero ya no es el πᾶν, el todo en cuanto suma de los singulares. Luego ahí ya no está más caracterizado el llamado panteísmo sino que es designada la esencia de tales cosas singulares. A éstas pertenecen todavía muchas otras cosas: lo espacial, temporal. Aquí sólo ha sido realzado lo imperecedero de esta singularidad.

La representación habitual del panteísmo proviene del hecho de poner de relieve la unidad abstracta, no la unidad espiritual, y del hecho de que, en una representación religiosa en la que sólo la substancia y lo uno valen como realidad auténtica, se olvida que las cosas singulares han desaparecido precisamente ante este Uno y que no se les atribuye ninguna realidad. Por el contrario, allí se mantiene esta realidad de las cosas singulares. Los eleatas[7] dijeron, en cambio: «sólo existe lo Uno», y agregaron expresamente: «y la nada no existe en modo alguno». Todo lo finito tendría que ser limitación y negación de lo uno (*omnis determinatio est negatio*)[8]; pero ellos dicen: «La nada, la limitación, la finitud, el límite y lo limitado no existen en modo alguno». Luego, aun cuando uno se detuviera en tal determinación filosófica, no atribuiría ninguna realidad a las cosas singulares y así el espinosismo sería más bien acosmismo[9]. El espinosismo también ha recibido el reproche de ateísmo[10]; pero este mundo, este «Todo» (*Alles*) no existe absolutamente en el espinosismo. Él aparece ciertamente, se habla de su existir y nuestra vida consiste en estar dentro de esa existencia. Pero aquí el mundo no posee, en sentido filosófico, ninguna realidad, no existe en modo alguno [197] No obstante, los acusadores del espinosismo no se pueden liberar de lo finito y por eso dicen que, para aquél, todo es Dios justamente porque ahí ha desaparecido el conglomerado de las finitudes, el mundo. Ya cuan-

7. La alusión a los eleatas se ajusta a la interpretación hegeliana de la doctrina de Jenófanes en su historia de la filosofía (cf. Hegel, *W* 13, 299-300). En cambio la tesis de que «la nada no existe en modo alguno» corresponde al fragmento de Parménides transmitido por Simplicio en *Física* 86, 27 («el ser es, en cambio la nada no es»).

8. Esta expresión se remonta a Spinoza: «Puesto que la figura no es sino determinación y la determinación es negación, ella no puede ser otra cosa que negación, como dijimos» (*Epistolae*, L; cf. *Opera*, ed. Gebhardt 4, 420).

9. Esta interpretación se encuentra ya en Salomon Maimon, *Lebensgeschichte*, Theil 1, Berlín, 1792, p. 154 («Es inconcebible que se pueda convertir el sistema espinosista en ateo, puesto que ambos se oponen directamente. En éste se niega la existencia de Dios, en aquél la existencia del mundo. Por tanto aquél debería ser denominado más bien sistema acósmico»). Hegel asumió esta interpretación en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* y en la *Enciclopedia* § 50 n y § 573 n.

10. Jacobi difundió esta tesis en las *Briefe über die Lehre des Spinoza*: «Aun cambiando el nombre y hablando de cosmoteísmo, la cosa sigue siendo lo que fue» (*W* 4/1, 216).

do se emplea la expresión según la cual todo es uno[11] y la unidad es la verdad de la multiplicidad, el «todo» ya no existe más, la multiplicidad desaparece, porque ella encuentra su verdad en la unidad. Pero ellos no pueden dominar la desaparición de lo múltiple, la negatividad de lo finito que se encuentra allí.

Además es general | la acusación de que el espinosismo implica la siguiente consecuencia: si todo es uno, tal como afirma esta filosofía entonces ella afirmaría consecuentemente que lo bueno es una sola cosa junto con lo malo, que no existiría ninguna diferencia entre lo bueno y lo malo y, con ello, sería eliminada toda religión[12]. Lo totalmente correcto en esta inferencia consiste en que Dios sería eliminado si «todo» realmente fuera Dios. Pero más bien queda eliminado todo lo finito. Se dice que en el espinosismo no valdría en sí la diferencia entre lo bueno y lo malo, que la moralidad quedaría eliminada y que, por lo tanto, sería indiferente que uno fuera bueno o malo. Ésa es también una consecuencia superficial. Porque, ciertamente, ellos dicen que esa es una consecuencia necesaria de esta filosofía pero que no la desearían explicitar, por misericordia. De hecho puede [198] concederse que la diferencia entre lo bueno y lo malo está superada en sí, es decir, en Dios, la única realidad verdadera. En Dios no hay nada de malo; la diferencia entre lo bueno y lo malo existe sólo si Dios fuera también lo malo[13]. Pero no se admitirá que lo malo sea algo afirmativo y que esto afirmativo exista en Dios. Dios es bueno y solamente bueno; la diferencia entre bueno y malo no se encuentra en este Uno, en esta substancia; aquella aparece sólo con la diferencia en general.

Junto con la diferencia de Dios respecto del mundo se introduce especialmente respecto del hombre la diferencia entre bien y mal. Ahora bien, la determinación fundamental en el espinosismo en lo referente a la diferencia entre Dios y el hombre consiste en que el hombre debe tener sólo a Dios como su meta. Ahí la diferencia, el hombre, tiene como ley el amor de Dios[14], el estar dirigido exclusivamente a este amor, no querer

11. Hegel alude a la confesión espinosista de Lessing transmitida por Jacobi en sus *Briefe*: «Los conceptos ortodoxos acerca de la divinidad ya no me sirven más; yo no puedo disfrutarlos.῞Εν καὶ Πᾶν! [*Uno y Todo*]» (Jacobi, *Werke* 4/1, 154).

12. El prefacio a la *Enciclopedia* permite concluir que Hegel aquí tiene en cuenta la acusación de Tholuck en su *Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik*, Berlín, 1825, p. 12.

13. Hegel reproduce el punto de vista de Spinoza en una carta a Blyenbergh: «... si puedes demostrar que el mal, el error, los delitos, etc., son algo que tiene esencia, entonces te concederé completamente que Dios es causa del delito, del mal, del error, etc. Me parece que he demostrado suficientemente que lo que configura un mal, un error, un delito no es algo que tiene esencia y que, en consecuencia, no puede decirse que Dios es causa de él mismo» (Spinoza, *Opera*, ed. Gebhardt, 4/147).

14. Hegel se refiere a Spinoza, *Ética*, Parte V, Proposición XXXVI: «El amor intelectual de la mente a Dios es el mismo amor de Dios con el que Dios se ama a sí mis-

hacer valer su diferencia y perseverar en ella sino mantenerse exclusivamente en dirección hacia Dios. La moral más sublime consiste en que lo malo sea lo nulo y que el hombre no permita ni haga valer en sí esta diferencia, esta nulidad. El hombre puede querer perseverar en esta diferencia y llevarla hasta la contraposición con Dios, lo universal en sí y para sí —de este modo él es malo—. Pero también puede considerar su diferencia como nula, poner su esencialidad sólo en Dios y en la orientación hacia Dios —así él es bueno—. Esta diferencia no existe en Dios como tal, en Dios determinado como substancia, pero sí existe para el hombre. Aquí se introduce la diferencia en general y, más concretamente, la diferencia entre bien y mal.

En lo que atañe a la polémica contra la filosofía en general es una desgracia que, por una parte, la filosofía deba convertirse en algo polémico y que, por otra parte, las objeciones sean tan frívolas [199] que sea necesario empezar a enseñar a partir de lo más elemental. Una ulterior superficialidad, empleada en la polémica contra la filosofía, consiste en decir que la filosofía es un sistema de identidad. Eso es totalmente correcto: la substancia es la identidad consigo, también lo es el espíritu. Pero si se habla de filosofía de la identidad, se permanece en la identidad abstracta, en la unidad en general y se prescinde de lo únicamente importante, a saber, de la determinación de esta unidad en sí, de si está determinada como substancia o como espíritu. La filosofía entera no es sino un estudio de la determinación de la unidad, asimismo, la filosofía de la religión no es sino una serie de unidades donde siempre está la unidad pero ésta siempre es determinada ulteriormente. Podemos ilustrar aquella unilateralidad mediante un ejemplo tomado de la naturaleza. En el mundo físico hay muchos tipos de unidad; por ejemplo, si agrego agua a la tierra, hay también allí una unidad, pero de mezcla. Si tengo una base y un ácido y de ahí resulta una sal o un cristal, también ahí tengo agua, lo mismo que en las fibras musculares y en otras cosas por el estilo, aunque no pueda verla. Ahí la unidad del agua con esta materia constituye a su vez una unidad determinada de un modo totalmente diverso del que se da cuando mezclo agua y tierra. La unidad del agua con otras substancias está ahí en todas estas cosas, pero las determinaciones de esta unidad son diversas en cada una de ellas. Si descuidamos esta determinación particular de la que todo depende y nos aferramos abstractamente a la unidad entonces llegamos hasta el extremo de aplicar la peor de las categorías, la de la mezcla, a todas estas formaciones superiores, a los cristales, plantas, organismos vivientes, etc. El asunto principal es la diferencia entre estas determina-

mo, no en cuanto que es infinito sino en cuanto que puede ser explicitado por la esencia de la mente humana considerada bajo la forma de eternidad...» (Spinoza, *Opera*, ed. Gebhardt, 4/302 s.).

ciones de la unidad. Así también la unidad de Dios es siempre unidad; pero lo único que importa es el modo como es determinada esta unidad. Pero aquella concepción superficial descuida esta determinación, justamente aquello de lo que depende todo.

B) EL SABER ACERCA DE DIOS

Lo primero en el concepto de religión es esta universalidad divina, el espíritu que está enteramente en su universalidad indeterminada, para el que no hay en absoluto diferencia alguna. Lo segundo[15] después de este fundamento absoluto es la diferencia en general y sólo con la diferencia comienza la religión como tal.

[200] Esta diferencia es espiritual, es conciencia. La relación espiritual universal es simplemente el saber acerca de este contenido absoluto, de este fundamento. No es éste el lugar indicado para explicar el conocimiento de este juicio absoluto. El concepto juzga, es decir, el concepto o lo universal pasa al juicio [*Urteil*], a dirimir, a dividir. Esto puede ser formulado aquí como un hecho —porque se trata de una de las determinaciones de la Lógica, y éstas deben ser presupuestas—, el hecho de que esta universalidad absoluta avance hasta diferenciarse de sí misma en sí misma hasta el juicio o hasta ponerse como distintiva. Así obtenemos el punto de vista según el cual Dios —Dios en esta indistinción en general— es objeto de la conciencia. Aquí tenemos por vez primera dos cosas, Dios y la conciencia para la cual Él existe. Al obtener así estas dos cosas es posible, en la representación, partir tanto de una cosa como de la otra.

Si partimos de Dios entonces Dios, el espíritu, es este juicio y él, formulado más concretamente, es la creación del mundo, del espíritu subjetivo para el cual Él es objeto. El espíritu es absoluto manifestar; su manifestar consiste en poner la determinación y en ser para otro. Manifestar significa la creación de otra cosa y, ciertamente, del espíritu subjetivo para el cual existe lo absoluto. Crear, la creación del mundo, es el manifestarse y el revelarse de Dios. En una determinación ulterior y posterior obtendremos esta manifestación en una forma superior de modo tal que lo que Dios crea es Él mismo, sin poseer en general lo distintivo de un otro, de modo que Él es manifestación de sí mismo y Él es para sí mismo lo otro, lo que posee la apariencia vacía de un otro, pero que está reconciliado inmediatamente, el Hijo de Dios, o el hombre según la imagen divina. Aquí obtenemos por vez primera la conciencia, el espíritu subjetivo que sabe, para quien Dios es objeto.

15. En *Bo* marg.: 17.5.27.

De ahí se sigue que Dios puede ser sabido, conocido; porque Él consiste en revelarse, en ser manifiesto. Aquellos que dicen que Dios no sería manifiesto no hablan ciertamente desde la perspectiva de la religión cristiana; porque la religión cristiana significa la religión revelada. Su contenido consiste en que Dios esté revelado a los hombres, en que ellos sepan lo que es Dios. [201] Ellos no lo sabían antes; pero en la religión cristiana no existe más ningún secreto. Hay, sin duda, un misterio[16], pero no en el sentido de que no se lo sepa. Es un secreto para la conciencia intelectiva y para el conocimiento sensible, pero es algo manifiesto para la razón. Cuando se toma en serio el nombre de Dios, entonces, ya según Platón y Aristóteles[17], Dios no es algo tan envidioso como para que no se comunique. En los atenienses estaba establecida la pena de muerte para quien no permitiera a otro encender su lámpara de la suya, puesto que él no perdía nada con eso. Asimismo, Dios no pierde nada cuando se comunica. Por consiguiente, este saber del sujeto es una relación que parte de Dios. Vista desde Dios ella es el juicio absoluto, ser Él como espíritu para el espíritu. El espíritu consiste esencialmente en ser para el espíritu y es sólo es espíritu en cuanto que existe para el espíritu. Así podemos representarnos la relación de la conciencia con el contenido cuando partimos del espíritu[18].

16. Esta conexión entre misterio y filosofía especulativa es formulada por Hegel en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*: «Pero en los alejandrinos la palabra Μυστήριον no posee el sentido que le damos sino que significa simplemente filosofía especulativa» (Hegel, *W* 15, 72).

17. «[El Hacedor] era bueno, y en el que es bueno no nace jamás ningún tipo de envidia acerca de nadie; ajeno a ésta, quiso que todas las cosas se volviesen lo más semejantes a él posible» (Platón, *Timeo* 29d-e); «... ni es admisible que lo divino sea envidioso... ni se puede pensar que haya algo más digno que la filosofía» (Aristóteles, *Metafísica* I, 982b-983a).

18. En *W*[1] sigue aquí una interpolación de la lección de 1831, más desarrollada en *W*[2]: «La teología moderna trata más de la religión que de Dios. Lo único que se exige es que el hombre tenga religión y hasta se establece como indiferente el que se sepa o no algo acerca de Dios; o bien que propiamente no se sabe lo que es Dios. Por el contrario, en la Edad Media se estudió y determinó más la esencia de Dios. Nosotros debemos reconocer la verdad que hay en el hecho de no considerar a Dios separado del espíritu subjetivo, sólo que no por el motivo de que Dios es algo desconocido sino porque Dios es esencialmente espíritu y existe como alguien que sabe. Por tanto hay una relación del espíritu con el espíritu. Esta relación se halla en la base de la religión. Si ahora estamos dispensados de comenzar con la prueba de que Dios existe, tendríamos que probar, no obstante, que la religión existe y que ella es necesaria porque la filosofía no posee su objeto como algo dado.

»Ahora bien, se podría decir ciertamente que aquella prueba no es necesaria remitiéndose al hecho de que todos los pueblos tienen religión. Pero esto sólo es un supuesto y, en general, no nos manejamos particularmente bien con la expresión 'todos'. Enseguida se dan también pueblos de los que difícilmente podría decirse que tienen religión: lo supremo a lo que ellos prestan algo así como una veneración es el sol, la luna o lo que, además de eso, les llama la atención dentro de la naturaleza sensible. Eso también presenta la apariencia de un extremo de la cultura, de que ha sido negado el ser de Dios en general y, asimismo, de que la religión es la veracidad del espíritu: sí, en este extremo se ha afirmado* seriamen-

Por el contrario, si partimos del hombre, en tanto presuponemos el sujeto, comenzamos por nosotros mismos, puesto que nuestro primer saber inmediato es saber acerca de nosotros, y entonces nos preguntamos:

te que los sacerdotes sólo serían estafadores al inculcar a los hombres una religión puesto que así ellos sólo habrían tenido el propósito de someter a los hombres».

En *W*[1] sigue: «Según esto no sería en modo alguno superfluo demostrar la necesidad de la religión, y ello puede ser exigido con razón en el punto de vista científico. Pero nosotros debemos ser dispensados de esta demostración si consideramos cómo ella puede ocurrir exclusivamente. La filosofía de la religión constituye una parte de la filosofía entera; las partes de la filosofía son los eslabones de una cadena, de un círculo, ellas son desarrolladas en este contexto y ahí se expone su necesidad. Luego la necesidad de la religión debe resultar del contexto, de modo que la religión esté ahí como resultado y, en esa medida, esté mediada. Así tenemos detrás de nosotros esta prueba de la religión: ella se encuentra en la filosofía, esta relación ya ha sido advertida. Si algo es resultado, está mediado por otra cosa: si se desarrolla la prueba de que Dios existe entonces Él es representado como resultado, un contrasentido, puesto que Dios justamente consiste en no ser un resultado. Lo mismo ocurre con la religión ella es el saber substancial; ahí reside el hecho de que ella no deba ser resultado sino más bien el fundamento. Sólo que aquí hay que indicar el sentido más preciso de este estar mediado.

»El proceso por el que se demuestra la veracidad y necesidad de la religión es brevemente el siguiente. Nosotros comenzamos a partir de intuiciones naturales, sabemos primeramente a partir de lo sensible, tal es la conciencia natural. Pero el espíritu resulta como verdad de la naturaleza: se muestra que ella regresa a su fundamento, que es simplemente el espíritu. Acerca de la naturaleza se conoce que ella es un sistema racional: el colmo de su racionalidad consiste en que ella misma demuestra la existencia de la razón. La ley de la vitalidad de las cosas mueve a la naturaleza, pero esta ley existe solamente en lo interior de ella, y no existe en el espacio y el tiempo, sino de un modo exterior: la naturaleza no sabe nada de la ley; así lo verdadero, el espíritu, se encuentra en una existencia que le es inadecuada; el espíritu es la verdadera existencia de lo que es en sí, así el espíritu procede de la naturaleza y muestra que él es la verdad, esto es, el fundamento y lo supremo en la naturaleza. El espíritu inicialmente existe en relación con la naturaleza como algo exterior a él, y con esto él es conciencia finita; él sabe acerca de lo finito y se contrapone a la naturaleza como a algo otro, el espíritu existe inicialmente en cuanto finito; pero lo finito no posee verdad alguna, es transitorio, el espíritu finito regresa a su fundamento, dado que él como tal está concebido en contradicción consigo mismo: él es libre. Existir en lo exterior está contradiciendo a su naturaleza, y él mismo consiste en liberarse de lo nulo y elevarse a sí hasta sí, hasta sí mismo en su veracidad, y esta elevación es el origen de la religión. Este proceso, que ha sido demostrado en su necesidad tiene como último resultado la religión en cuanto libertad del espíritu en su esencia verdadera, la conciencia verdadera es solamente la del espíritu en su libertad. En este proceso necesario se halla la prueba de que la religión es algo verdadero, y el mismo proceso produce inmediatamente el concepto de religión. Así la religión es dada por medio de aquello que la antecede dentro de la ciencia, por lo tanto es reconocida como necesaria». (*1831*).

* En este pasaje transmitido por el editor de *W*[2] el tema del fraude de los sacerdotes es presentado dialécticamente como instancia crítica contra la teoría del saber inmediato. Este tema fue divulgado por la Ilustración francesa para atacar directamente a la religión cristiana. Ver, particularmente, Boulanger [= d'Holbach], *Le Christianisme dévoilé, ou examen des principes et des effets de la religion Chrétienne*, Londres, 1767, p. 188. Pero ya en su *Fenomenología del espíritu* Hegel dio cuenta de esta crítica: «Pero la Ilustración se muestra aquí totalmente necia. Cuando ella habla del fraude de los sacerdotes y del engaño del pueblo, la fe la experimenta como un hablar que no sabe lo que

«¿Cómo llegamos a esta diferenciación, al saber acerca de un objeto, y aquí, más exactamente, al saber acerca de Dios?», entonces la respuesta en general ha sido ya dada: «Precisamente porque somos pensantes». Dios es lo absolutamente universal, en sí y para sí, y el pensar lo convierte en objeto suyo. Tal es la simple respuesta que contiene todavía otras cosas más que hemos de considerar ulteriormente.

a) *El saber inmediato*

[83] Aquí nos encontramos en el punto de vista de la conciencia acerca de Dios y, sólo con éste, en el de la religión en general. Ahora tenemos que considerar con más detalle esta conciencia y este punto de vista y comenzar, primeramente, por asumir y describir el contenido de esta relación, tal como se nos presenta y en sus formas particulares. Estas formas son, en parte, de tipo psicológico, y pertenecen al ámbito del espíritu finito; aquí tenemos que ocuparnos de ellas en cuanto que tratamos de la religión como contenido concreto de la ciencia.

Lo universal es inicialmente, como dijimos, la conciencia de Dios. No se trata sólo de conciencia sino también y, más precisamente, de certeza. Sus aspectos más concretos son, en primer lugar, el creer, la certeza en cuanto que es sentimiento y está en el sentimiento — eso corresponde al aspecto subjetivo. Lo segundo es el aspecto objetivo, la modalidad del contenido. Ahora bien, la forma en la que inicialmente Dios existe para nosotros es la modalidad del representar y lo último es la forma del pensar como tal.

Lo primero es la conciencia de Dios en general, esto es, que Dios sea objeto para nosotros, que poseamos representaciones acerca de Él. Pero la conciencia no consiste solamente en que poseemos este objeto en cuanto representación nuestra sino, además, en que él no es mera representación sino existente. Tal es la certeza acerca de Dios — el saber inmediato.

[94] Que algo sea objeto en la conciencia o que sea representación significa que este contenido está en mí, es mío. Yo puedo poseer representaciones de objetos enteramente fantásticos, ficticios; en este caso el contenido es solamente mío, sólo existe en la [95] representación, y a la vez

dice y que no comprende la cosa.../... Cuando se planteó la cuestión genérica de saber *si es lícito engañar a un pueblo*, la respuesta debía ser, en rigor, que la cuestión estaba mal planteada, ya que es imposible engañar a un pueblo en esto. Sin duda, es posible en algún caso vender latón por oro..., pero en el saber de la esencia, en el que la conciencia tiene la inmediata certeza de sí misma, no hay margen alguno para la idea del engaño» (Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [*GW* 9, 298-299]; cf. traducción Roces, 325). En este pasaje Hegel aludía a un concurso en la Academia berlinesa de ciencias decretado por Federico el Grande (e inspirado por D'Alambert) en 1778: «¿Es útil al Pueblo ser engañado, sea que se lo induzca a nuevos errores o que se lo entretenga en donde se encuentra?».

acerca de él sé que no existe. También en el sueño soy conciencia, tengo objetos, pero no existen.

En cambio nosotros concebimos la conciencia acerca de Dios de tal modo que Él a la vez *existe*, no meramente como mío, como un sujeto en mí sino independiente de mí, de mi representar y saber: Él es en sí y para sí. Eso se encuentra en este mismo contenido. Dios es esta universalidad que es en sí y para sí, al margen de mí, independiente de mí, sin ser meramente para mí. Eso está presente en toda intuición, en toda conciencia y, ciertamente, ahí se anudan dos tipos de determinaciones: yo poseo este contenido o él está en mí; pero él también es para sí. Tal es la certeza en general. Dios es diferente de mí, autónomo, absolutamente en sí y para sí; y esto que es en sí y para sí es a la vez, respecto de mí, lo mío, está a la vez en el yo. Este contenido, en la misma medida en que es autónomo, no está separado de mí. [86] La certeza es la relación inmediata entre el contenido y yo. Si quiero expresar con vigor esta relación, digo: yo sé esto con tanta certeza como que yo mismo soy. Ambas cosas, la certeza de este ser exterior y la certeza de mí mismo son una misma certeza. Esta unidad de la certeza es lo inseparable del contenido que es diverso de mí mismo; en la certeza se encuentra la inseparabilidad de los dos que se diferencian entre sí y esta unidad indivisa. Así, en esta conciencia acerca de Dios está contenido algo autónomo que es en sí y para sí — y yo, que sé acerca de él. Para mí es cierto que existe; se trata de esta única certeza, de esta relación inmediata.

[95] Es posible detenerse en estas determinaciones abstractas y se afirma que es necesario detenerse en esta certeza. Pero en todas las cosas los hombres hacen inmediatamente esta distinción: algo puede ser objeto de certeza pero que eso sea verdad es una cuestión diferente. Se opone la verdad a la certeza; que sea cierto no significa todavía que sea verdadero.

Detengámonos un momento en la certeza. Su universalidad reside en este juicio [*Urteil*]: Dios y el sujeto que sabe; la certeza es la unidad indivisa de ambos a la vez. La primera forma particular de esta certeza es la de la fe. La fe contiene en sí una oposición que es más o menos indeterminada. Se contrapone la fe al saber —así se trata de una antítesis vacía—. Porque lo que creo también lo sé; es un contenido en mi conciencia. Saber es lo universal, creer es sólo una parte del saber. Cuando creo en Dios, Él está en mi conciencia y entonces también sé que Dios existe. Pero habitualmente se entiende por «saber» un saber mediato, que conoce y que prueba; así se trata de otra cosa. Pero no se puede oponer el saber en general a la fe.

Lo más preciso consiste en denominar «fe» a tal tipo de certeza que, por un lado, no es certeza inmediatamente sensible y, por otro lado, tampoco [96] es un saber acerca de la necesidad de este contenido. Desde una perspectiva se dice: se trata de una certeza inmediata. No necesito creer lo que veo ante mí, porque lo sé. No creo que hay un cielo sobre

mí porque lo veo. Por la otra parte, cuando poseo la intelección racional de la necesidad de una cosa, tampoco digo: yo creo. Por ejemplo, se presupone que uno no admite el teorema de Pitágoras por autoridad sino que uno ha entendido su misma demostración. Por tanto creer consiste en una certeza que se posee sin intuición inmediata sensible, sin esta inmediatez y, a la vez, sin entender la necesidad de este contenido. [84] En los tiempos modernos también se ha tomado la fe en el sentido de la certeza, meramente en oposición a la intelección de la necesidad de un contenido. Especialmente Jacobi[19] ha implantado este significado. Él dice: nosotros sólo creemos que tenemos un cuerpo; no lo sabemos. El saber posee ahí este [85] significado más preciso: conocimiento de la necesidad. | En efecto —dice Jacobi—, el que yo vea esto es sólo un creer; yo intuyo, siento, y tal saber sensible es enteramente inmediato, no mediado — ahí no hay razones[20]. Creer posee aquí el significado de certeza inmediata.

Pero la expresión «fe» ha sido empleada principalmente para la certeza de que existe Dios y, por cierto, en la medida en que no se posee la intelección de la necesidad de este contenido. Y en esa misma medida se dice que la fe es algo subjetivo mientras que el saber de la necesidad designa, por el contrario, algo objetivo. Se dice también, según el uso lingüístico habitual, «fe en Dios», en cuanto que no poseemos ninguna intuición inmediata y sensible de Dios. Pero si se cree en Dios entonces en esa medida se posee la certeza de que Dios existe. [96] Ciertamente, también se habla del fundamento de la fe. Pero eso ya está dicho impropiamente; si yo tengo fundamentos, fundamentos objetivos y auténticos entonces la cosa para mí está probada. Pero, a su vez, los fundamentos mismos pueden ser de naturaleza subjetiva; entonces hago que mi saber valga como un saber demostrado y digo: yo creo. El principal fundamento, el único fundamento para la fe en Dios, es la autoridad, el que también otros —que valen para mí, a quienes respeto y en quienes confío, que saben lo que es verdadero— crean que están en posesión de este saber. La fe reposa sobre el testimonio, así ella posee un fundamento. Pero el fundamento absoluto y auténtico de la fe, el testimonio absoluto acerca del contenido de una religión, es el testimonio del espíritu, no los milagros ni una credibilidad extrínseca, histórica. El contenido[21] verídico de una religión es acreditado por el testimonio del espíritu propio, en cuanto que este contenido es conforme con la naturaleza de mi espíritu y satisface las necesidades de mi espíritu. Mi espíritu sabe acerca de sí mismo, de su esencia — eso tam-

19. Ver antes la nota a *L* 48 (34).

20. Así *L*; *W* parecido; *An*: «Jacobi dice: yo sólo creo que el papel está ante mí; si lo miro lo veo, pero no veo su necesidad». Esta cita no ha podido comprobarse pero puede verse la nota a *L* 48 (34).

21. En *Bo* marg.: 18.5.27.

bién es un saber inmediato, es la credibilidad absoluta de lo eternamente verdadero, la determinación simple y verídica de esta certeza llamada fe.

[Q] Esta certeza y, junto con ella, la fe entran en oposición respecto del pensar, de la verdad en general. Pero acerca de esta oposición sólo hablaremos después[22]: primero queremos examinar las dos formas siguientes que aparecen con esta certeza, [96] el sentimiento y la representación. El sentimiento es considerado en una perspectiva más bien subjetiva mientras que la representación concierne a la modalidad objetiva del contenido tal como es objeto de nuestra conciencia — la determinación de la objetivación.

b) *El sentimiento*

[97] En lo que atañe a la forma del sentimiento preguntamos primero qué significa: «Yo tengo esto en el sentimiento, yo tengo sentimiento de algo, de cosas sensibles y también morales». Descubriremos que «tener en el sentimiento» no significa sino que un contenido es mío, y ciertamente mío en cuanto soy este individuo particular — que él me pertenece, que es para mí, que lo poseo, lo sé en su distintivo y a la vez me sé en esto distintivo; es sentimiento de un contenido y a la vez sentimiento de sí mismo. El contenido es tal que mi particularidad está inmediatamente pegada a él. [102]

Todo contenido puede estar tanto en el sentimiento como en el pensar en general. Pero en el sentimiento jamás tenemos ante nosotros sólo el contenido, la cosa como tal —por ejemplo, el derecho—, sino que sabemos la cosa en conexión con nosotros y ahí gozamos de estar colmados con la cosa. Por eso el sentimiento es algo tan estimado, porque cuando sentimos también nosotros estamos ahí personalmente, subjetivamente, según nuestra particularidad y peculiaridad. Ahí hacemos valer la cosa, pero también a nosotros mismos. [104] Un carácter que tiene una meta firme y que la persigue durante toda una vida puede ser ahí muy frío; él posee sólo la cosa, esta meta. Por el contrario, el calor del sentimiento significa que yo estoy en la cosa simultáneamente con mi particularidad y eso es un aspecto antropológico. La particularidad de nuestra persona es la corporeidad; luego el sentimiento pertenece también a este aspecto de la corporeidad. En el sentimiento también nuestra sangre entra en ebullición y sentimos calor en el corazón. Tal es el carácter del sentimiento. El conjunto del sentimiento es lo que se denomina corazón, ánimo [*Gemüt*].

[105] Se exige que no sólo sepamos, tengamos conciencia y estemos convencidos de Dios, del derecho, etc., sino también que eso se encuentre

22. Ver la sección β) La relación entre saber inmediato y saber mediato».

en nuestro sentimiento, en nuestro corazón. Ésa es una exigencia correcta; significa que estos intereses sean esencialmente los nuestros —que nosotros, en cuanto tales sujetos, hemos debido identificarnos con tal contenido—. Un hombre que tiene el derecho en el corazón está identificado con el espíritu; asimismo, «la religión en el corazón» expresa esta identificación del contenido con la subjetividad y la personalidad del individuo. Para obrar según los principios hace falta no sólo que se los sepa sino también que ellos estén en el corazón. Con la mera convicción puede también conjugarse el hecho de que otras inclinaciones posean la fuerza de oponerse a ella; pero si la convicción está en el corazón entonces el que actúa es así; él posee esta mentalidad y actúa conforme a su modo de ser. Lo que el hombre tiene en el corazón pertenece al ser de su personalidad, a su ser más íntimo. El deber, el derecho, la religión están identificados conmigo en la medida en que yo soy ético, recto, religioso; mi realidad está en ellos y ellos están en mi realidad; ellos constituyen mi ser: yo soy así.

[Q] Del sentimiento no podemos decir que sea bueno o malo, que sea correcto y auténtico o falso e inauténtico. Esta indistinción es el sentimiento. En el sentimiento somos remitidos a la vez a lo distintivo del sentimiento, [98] cuál es su tipo: el sentimiento de temor, de angustia, sentimientos viles, etcétera. Esto distintivo es lo que aparece como contenido. En la medida en que tenemos una representación de esto distintivo [99] y somos conscientes de ella, poseemos un objeto que también aparece subjetivamente como objeto del sentimiento. En el sentimiento exteriormente sensible, el contenido es su distintivo, por ejemplo, sentimos algo duro. Lo distintivo de este sentimiento es una dureza. Pero a propósito de ésta decimos también que está presente un objeto duro. La dureza existe subjetivamente y como objeto. Nosotros reduplicamos el sentimiento: del sentimiento inmediatamente pasamos a su conciencia, y en el nivel de la conciencia decimos: hay un objeto duro que produce en nosotros esta impresión que denominamos sentimiento. Antes de haberlo sentido no sabemos que él es un objeto duro. Sólo después de sentir presuponemos que él está constituido de este modo o de aquel otro.

[Q] Pero entonces poseemos también otros sentimientos: sentimiento de sí mismo, sentimiento de Dios, del derecho, de lo ético. Justamente aquí lo distintivo del sentimiento es un contenido. Dios, el derecho, es algo tanto subjetivo como objetivo, algo autónomo que es en sí y para sí, tanto como el objeto exterior. [102] Cuando así sé acerca de Dios y del derecho y poseo un sentimiento religioso, sé acerca de este contenido, lo sé en mí y me sé en este contenido. Yo soy este contenido, sé acerca de mi unificación con él y a la vez poseo ahí el saber acerca de mi persona particular, que me he apropiado de este contenido y él de mí, y él, no obstante, es en sí y para sí, como el derecho, lo ético, etc. [Q] Cuando yo sé acerca de Dios y del derecho ha ingresado la conciencia y una división y partición

que no existían todavía en el sentimiento. En la visión no sólo sabemos acerca de nosotros, también ponemos al objeto fuera de nosotros y damos un paso atrás nosotros mismos. La conciencia significa un expeler el contenido fuera del sentimiento, una especie de liberación. [101] Al insistir en que este contenido está identificado con nosotros en el sentimiento, ocurre que llegamos a la representación de que el sentimiento sería la fuente de este contenido; el sentimiento religioso y el sentimiento de lo recto serían respectivamente la fuente de la fe, del saber acerca de Dios, del derecho y de lo ético y, a la vez, el hecho de que el contenido está en nuestro corazón, acreditaría y autorizaría a este contenido como contenido verdadero. «Lo encontramos en nuestro corazón» — tal es el punto que importa considerar, dado que en la época reciente se declaró que tendríamos que [102] interrogar al corazón del hombre para averiguar lo que es recto y ético. Lo que es Dios —se opina— lo encontramos en nuestro corazón; éste es lo indicado como fuente, raíz y autorización de tal contenido. ¿Cómo hay que juzgar esta opinión? ¿Esta religión del sentimiento es la verdadera? ¿El sentimiento autoriza a actuar de este modo o de aquel otro?

[106] Se puede admitir también que el corazón sea para mí el germen, la raíz, la fuente de este contenido; pero con esto no se ha dicho mucho. Que él sea la fuente significa tanto como que el corazón es el primer modo en el que tal contenido aparece en el sujeto. Quizá el hombre posee inicialmente un sentimiento religioso, quizá no. Sin duda, en esa medida el corazón significa el germen; pero, así como la semilla vegetal es el primer modo de existencia de una planta, también el sentimiento es este modo encubierto. La semilla con la que comienza la vida de la planta es lo primero sólo empíricamente, fenoménicamente; pero ella es asimismo producto, resultado, lo último. Luego se trata de una originalidad muy relativa, tal como la que ya vimos a propósito del saber inmediato. Este quedar encubierta la naturaleza del árbol, esta simple semilla, es producto y resultado de toda la vida desarrollada de este árbol. Así ocurre con el sentimiento: todo el contenido verdadero está en nuestra realidad subjetiva de este modo encubierto; pero es totalmente distinto que este contenido como tal deba pertenecer al sentimiento como tal, por ejemplo, un contenido tal como Dios, el derecho, el deber. [107] Dios es un contenido universal en sí y para sí; asimismo, también [108] las determinaciones de derecho y deber son determinación de la voluntad racional. En cuanto voluntad estoy en mi libertad, en mi universalidad misma, en la universalidad de mi autodeterminación y, si mi voluntad es racional entonces su determinación es un determinar general, universal, un determinar según el concepto puro. La voluntad racional difiere mucho del querer contingente, según impulsos e inclinaciones contingentes; ella se determina según su concepto y el concepto o substancia de la voluntad es la libertad pura. Todas las determinaciones racionales de la

voluntad son desarrollos de la libertad y, los desarrollos que proceden de ahí, son deberes, por tanto, son racionales. Este contenido pertenece a la racionalidad; él es determinación a través del concepto puro y en conformidad con el mismo. Por tanto él pertenece esencialmente al pensar. También a propósito de Dios hemos recordado antes que Él es un contenido que pertenece al pensar; el ámbito en el que este contenido es concebido y generado es el pensar.

Ahora[23] bien, dado que la naturaleza del contenido consiste en que sólo dentro del pensar se encuentra en su modalidad verdadera, se sigue que él, dentro del sentimiento, se encuentra de un modo inadecuado. La determinación fundamental del sentimiento es la particularidad, la peculiaridad de mi subjetividad. [105] Yo en cuanto sujeto, sujeto inteligente y volitivo, puedo estar convencido, y con una firmeza tal, de que otras razones particulares nada pueden contra esta firmeza de mi convicción o, más bien, no existen en absoluto. Si soy una voluntad de tipo ético entonces poseo en mí esta determinación; lo soy sin que mi convicción y voluntad estén conectadas con la conciencia de la particularidad de mi persona. Ahora bien, ese contenido pertenece también a mi realidad efectiva, y entonces se dice: yo lo poseo en el corazón; mi corazón es así. Es decir, él está en la certeza de mí mismo, [106] en mi inteligencia, en mi querer en cuanto tal, o bien, la conciencia de la particularidad de mi personalidad se conecta con ese contenido. En este caso él se encuentra en el sentimiento.

[101] Ahora bien, ¿algo es verdadero o recto por encontrarse en mi sentimiento? ¿Éste es lo que acredita, o el contenido debe ser en sí y para sí recto, verdadero o ético? Hoy día encontramos que se afirma a menudo lo primero. [Q] Para dar un juicio al respecto disponemos inmediatamente de medios en nuestra conciencia. En ella sabemos muy bien que, para saber si un contenido es correcto, debemos procurarnos otros motivos de decisión que los del sentimiento. Porque es verdad que en el sentimiento puede encontrarse cualquier contenido: religión, derecho, costumbre, delito, pasiones. Dentro del sentimiento cabe cualquier contenido.

[108] Si el sentimiento fuera lo legitimador entonces desaparecería la diferencia entre el bien y el mal; porque el mal, con todos sus matices y modalidades, se encuentra en el sentimiento tanto como el bien; toda maldad, delito, bajas pasiones, odio, cólera, todo tiene su raíz en el sentimiento. El asesino siente que él tiene que actuar así; todo lo rastrero es expresado por el sentimiento. En la [109] Biblia se dice: Del corazón proceden los malos pensamientos de injuria, etc.[24]. Ciertamente,

23. En *Bo* marg.: 21.5.27.

24. «Porque del corazón salen malos pensamientos, asesinatos, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, injurias» (Mateo 15,19).

en el sentimiento también se encuentra lo divino y lo religioso, pero lo malo tiene su sede peculiar en el corazón: su morada es el corazón, esta particularidad natural. [108] Pero lo bueno y lo ético no consisten en que el hombre haga valer su particularidad, su egoísmo y su mismidad como tales; así él es más bien malo. [109] El contenido debe ser verdadero en sí y para sí, si el sentimiento ha de ser verdadero. Por eso se dice también que el sentimiento o el corazón deben ser purificados y cultivados; que los sentimientos naturales no son los móviles rectos de la acción. Eso significa justamente que el contenido del corazón en cuanto tal no es lo verdadero sino aquello que para el corazón debe ser un fin, un interés —este contenido y estas determinaciones deben convertirse en lo verdadero y serlo efectivamente. Pero qué es verdadero se aprende sólo por la representación y el pensar.

c) *La representación*

[110] La forma del sentimiento es el aspecto subjetivo, la certeza acerca de Dios. La forma de la representación concierne a lo objetivo, al contenido de la certeza. Se pregunta: «¿Qué es este contenido?». Éste es Dios. Dios se presenta inicialmente al hombre en la forma de la representación, [ésta es] una conciencia de algo que, como objetivado, se lo tiene ante sí.

El hecho de que el contenido religioso inicialmente esté presente bajo la forma de la representación se conecta con lo antedicho[25], que la religión es la conciencia de la verdad absoluta tal como ésta existe para todos los hombres. Ella existe así, inicialmente, bajo la forma de la representación. [Q] La filosofía posee el mismo contenido, la verdad; [ella es] el espíritu del mundo en general, no el espíritu particular. La filosofía no hace otra cosa que transmutar nuestra representación en conceptos; el contenido siempre sigue siendo el mismo. Lo verdadero no existe para el espíritu singular sino para el espíritu del mundo; pero para él representación y concepto son una sola cosa. Es difícil separar en un contenido lo que sólo pertenece a la representación. Los reproches que se hacen a la filosofía consisten en que ella borra lo que pertenece a la representación y que, con ello, también es eliminado el contenido. Por consiguiente, se interpreta esta mutación como una destrucción. Tales son los momentos que hay que considerar más de cerca pero, en primerísimo lugar, qué determinaciones poseen las representaciones.

[110] Ante todo pertenecen a la representación formas y configuraciones sensibles. Éstas pueden ser distinguidas en cuanto que las llamamos «imágenes». En general, podemos llamar imágenes a formas sensibles en

25. Ver el pasaje de *L* 69 (46) en la Introducción de esta lección.

las que el contenido principal y el modo principal de la representación han sido tomados de la intuición inmediata. Respecto de éstas somos inmediatamente conscientes de que justamente son tan sólo imágenes, de que ellas poseen un significado diverso del que la imagen como tal expresa inicialmente —de que se trata de algo simbólico, alegórico, de que tenemos ante nosotros un doble sentido, primeramente el inmediato y luego el que se ha significado con aquél, lo interior. Éste ha de ser distinguido del primero, que es lo exterior. Así hay en la religión muchas formas, acerca de las cuales sabemos que son sólo metáforas. Por ejemplo, cuando decimos que Dios ha engendrado a un hijo, sabemos ciertamente que eso es sólo una metáfora. «Hijo», «Progenitor» evocan la representación de una conocida [111] relación que, como bien sabemos, no debe ser entendida en su inmediatez, sino que debe significar otra relación aproximadamente equivalente a ésta. Esta relación sensible posee en sí a lo sumo lo correspondiente a lo mentado con referencia a Dios.

De este modo se dan muchas representaciones que han sido tomadas tanto de la intuición inmediatamente sensible como de la intuición interior. Cuando se habla de la cólera de Dios, sabemos enseguida que eso no se entiende en sentido propio, que se trata solamente de una semejanza, una parábola, una imagen; lo mismo hay que decir acerca de los sentimientos de arrepentimiento, venganza, etc., en Dios. Junto a esto encontramos también alegorías detalladas, por ejemplo, Prometeo, que representa al hombre, la caja de Pandora[26] —también esas son imágenes que poseen un significado impropio. Así oímos hablar de un árbol del conocimiento[27] del bien y del mal—. Ya en el relato acerca de la comida de su fruto comienza a ser dudoso si este árbol debe ser considerado como histórico, como árbol auténtico e histórico, y lo mismo puede decirse del comer; pero no bien se habla de un árbol del conocimiento, eso resulta tan chocante que muy pronto se llega a entender que no se trata de un fruto sensible sino que el árbol no debe ser tomado en sentido propio.

Pero con referencia a lo sensible pertenece a la modalidad de la representación no sólo aquello que es manifiestamente una imagen sino también lo que ha de ser tenido como histórico. Hay cosas que pueden

26. El episodio de la caja de Pandora pertenece al mito de Prometeo en la tradición de Hesíodo (*Teogonía*, 570-590); pero la presentación de Prometeo como hombre primordial, hecha por Hegel aquí, no se encuentra en Hesíodo sino en la literatura del siglo IV de nuestra era.

27. «Yahvé Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y comestibles y, en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal... Y Dios impuso al hombre este mandamiento: 'De cualquier árbol del jardín puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio'» (Génesis 2,9.16).

ser expuestas de modo histórico y, pese a ello, no las tomamos propiamente en serio: ciertamente, con nuestra representación acompañamos esa historia pero no preguntamos si eso es serio. Dejamos que nos deleiten las narraciones acerca de Júpiter y de los otros dioses; pero de entrada no nos preocupamos más acerca de lo que nos informa Homero acerca de ellos, no lo asumimos como otras cosas históricas. Sin embargo, después se da también algo histórico, que es una historia divina y ciertamente de modo tal que debe ser historia en sentido propio: la historia de Jesús. Ésta no equivale a un mero mito, al estilo de las imágenes, sino que hay ahí sucesos sensibles; el nacer, padecer, morir[28] de Cristo equivale a algo completamente histórico. Eso ciertamente existe después para la representación y bajo el modo de la representación pero además en sí posee otro aspecto. La historia de Jesús es doble, es una historia divina [112] no es sólo esta historia exterior que debería ser tomada como la historia habitual de un hombre sino que su contenido es divino, un acontecimiento divino, un acto divino, una acción absolutamente divina. Esta acción absolutamente divina es lo interior, verdadero y substancial de esta historia y constituye justamente el objeto de la razón. Así como un mito posee en sí un significado, una alegoría, también toda historia en general reviste esta doble dimensión. Sin duda, hay mitos en los que el fenómeno exterior es lo preponderante; pero habitualmente tal mito contiene una alegoría, como ocurre en Platón.

En general, toda historia contiene ciertamente esta serie externa de acontecimientos y acciones, pero se trata de acontecimientos de un hombre, de un espíritu. La historia de un Estado, aparte de esto, es acción, acto y destino de un espíritu universal, del espíritu de un pueblo. Tal tipo de cosas ya posee dentro de sí, en sí y para sí, algo universal; si a esto lo tomamos en un sentido superficial, se puede decir que de toda historia se puede extraer una moral. Ésta contiene al menos las potencias éticas esenciales que han influido en la acción y han producido este acontecimiento, y ellas son lo interior y substancial. Así la historia reviste, ciertamente, este aspecto individualizado, singular, individualizado hasta el máximo; pero también se reconocen ahí las leyes universales, las potencias de lo ético. Pero estas potencias universales no existen para la representación en cuanto tal; para ésta la historia existe de la manera como ella se presenta en tanto historia, como ella existe en lo fenomenal. Sin embargo, para el hombre cuyos pensamientos y conceptos no han recibido todavía ninguna instrucción determinada, también esa historia contiene aquella potencia interior; él las siente, posee una conciencia oscura de aquellas potencias. Luego lo histórico en cuanto tal es lo que existe para la representación y es,

28. Así *An*, *Hu*: nacido, morir, padecer, resucitar.

por otra parte, imagen. Para la conciencia ordinaria, para la conciencia en su formación habitual, la religión es así, esencialmente, un contenido que al comienzo se presenta sensiblemente, una serie de acciones, determinaciones sensibles, que se suceden en el tiempo y que luego se yuxtaponen en el espacio. El contenido es empírico, concreto, variado; la conexión es ya una yuxtaposición en el espacio, ya una sucesión en el tiempo. Pero a la vez [113] este contenido posee algo interior; ahí hay un espíritu que influye en el espíritu. El espíritu subjetivo da testimonio del espíritu que está en el contenido — primero, mediante un reconocimiento oscuro, sin que este espíritu del contenido haya sido elaborado para la conciencia.

Pero, en segundo lugar, también pertenecen a la representación configuraciones no sensibles. De este tipo es el contenido espiritual tal como es representado en su modo simple — una acción, una actividad, una relación en forma simple. Así, por ejemplo, la creación del mundo es una representación. Dios mismo es esta representación, Dios, esto simplemente universal que está determinado en sí mismo de variadas maneras. Pero en la forma de la representación Él existe de esta manera simple: tenemos ahí, por un lado, a Dios, y por otro lado, al mundo. A su vez, el mundo es este conjunto infinitamente variado en sí, el conjunto de esta finitud infinitamente variada; pero cuando lo llamamos «mundo» lo tenemos en el modo simple de la representación. Ahora bien, si decimos «el mundo ha sido creado» con ello designamos un tipo de actividad totalmente diversa de la empírica.

Todo contenido espiritual, todas las relaciones en general, de cualquier tipo que sean, un príncipe, un juicio, etc., son representaciones; el espíritu mismo es una representación. Aun cuando ellas provengan del pensar y tengan su sede y su terreno en el pensar, todas ellas son, sin embargo, representaciones por la forma, en cuanto que son determinaciones según como se refieran simplemente a sí mismas y estén en la forma de la autonomía. Cuando decimos «Dios es omnisciente, infinitamente bueno y justo» poseemos ciertas determinaciones de contenido; cada una de ellas es simple y autónoma junto a las otras. Los modos de conexión de las representaciones son el «y» y el «también». Por otra parte, determinaciones tales como «omnisciente», etc. son también conceptos; pero, en tanto no están todavía analizadas en sí mismas ni se ha establecido cómo [114] las diferencias se relacionan mutuamente ellas pertenecen a la representación. Entonces se dice: «algo sucede, «se altera», o bien: «si esto existe entonces también existe aquello y entonces la cosa es así». Así estas determinaciones poseen inicialmente la contingencia que sólo les será quitada bajo la forma del concepto.

[106] En tanto la forma del sentimiento se contrapone a la de la representación, el sentimiento se corresponde con la forma de la fe subjetiva mientras que la representación concierne a lo objetivo y al contenido,

en esa medida también aquí surge ya una relación de la representación con el sentimiento. La representación se corresponde con el aspecto objetivo del contenido y, el sentimiento, con el modo como el contenido se encuentra en nuestra particularidad, en la particularidad de la conciencia. La religión es asunto del sentimiento, es verdad, pero ella es también asunto de la representación. Así puede surgir inmediatamente la pregunta: «¿Hay que comenzar por la representación, despertando y determinando por medio de ella los sentimientos religiosos, o, por el contrario, el comienzo se encuentra en el sentimiento religioso y de éste proceden las representaciones religiosas?»

Si se comienza por el sentimiento de modo que éste sea lo primero y originario entonces se dice que las representaciones religiosas [107] provienen del sentimiento y esto es, en parte, bastante correcto. Los sentimientos contienen esta subjetividad encubierta; pero el sentimiento es de suyo tan indeterminado que ahí puede encontrarse cualquier cosa y, como hemos visto, el sentimiento no puede ser lo que legitima al contenido. El contenido en su objetividad sólo aparece como representación; ésta constituye la modalidad más objetiva en la que aquél se presenta en la conciencia. En este contexto no se trata de que hablemos más ampliamente de la relación entre el sujeto y el objeto; aquí se trata de recordar sólo en general lo que, por nuestra parte, sabemos muy bien: aquello que yo estimo como verdadero, lo que debe ser válido para mí, también debe estar en mi sentimiento y pertenecer a mi ser y a mi carácter. El ápice de la subjetividad es la certeza que poseo acerca de algo y esta certeza existe en el sentimiento, aun cuando puede existir además bajo otra forma. Pero el sentimiento no es aún, en modo alguno, algo legitimador; en el sentimiento puede encontrarse cualquier cosa. Si lo que está en el sentimiento fuera verdadero sólo por eso, todo podría ser verdadero: los egipcios veneraron al buey Apis, los hindúes a la vaca y así por el estilo.

Por el contrario, la representación ya contiene más lo objetivo, lo que constituye el contenido y lo distintivo del sentimiento. Y este contenido es lo que importa y debe legitimarse por sí mismo. El hecho de que él se legitime y se dé a conocer como verdadero pertenece ya más al ámbito de la representación.

Con referencia a la necesidad de la representación y al camino que conduce al corazón a través de aquella sabemos que la formación religiosa comienza por la representación. Los sentimientos son despertados y purificados mediante la enseñanza y la instrucción; son cultivados y llevados al corazón. Pero este llevar al corazón reviste también, esencialmente, el otro aspecto, que su distintivo originario reside en la naturaleza del espíritu mismo. Sin embargo, no es lo mismo que resida virtualmente en su esencia o que se sepa qué somos esencialmente. La representación es necesaria para que eso llegue al sentimiento y a la conciencia y

sea sentido. A esta representación pertenece la instrucción, la enseñanza. A partir de este aspecto comienza por doquier la formación religiosa.

d) *El pensar*

[Q] Lo que ahora cobra un interés más inmediato para nosotros y aquello en donde entra en consideración lo propiamente objetivo es el nivel del pensar. [109] Nosotros tenemos una certeza inmediata acerca de Dios, tenemos fe, sentimiento y representaciones acerca de Él. Pero también en el pensar poseemos esta certeza. Aquí la denominamos «convicción». [Q] Para eso hacen falta razones y éstas sólo existen esencialmente en el pensar.

α) La relación entre pensar y representación

Luego desde este aspecto [objetivo] hay que considerar todavía la forma del pensar e indicar, primero, cómo el pensar se diferencia de la forma de la representación. [116] En el final decíamos que el representar posee todo contenido sensible y espiritual tomado aisladamente en lo que tiene de distintivo. Dentro del contenido sensible tenemos cielo, tierra, estrellas, colores y otras cosas por el estilo y, dentro de Dios tenemos sabiduría, bondad y otras cosas por el estilo. Pero la forma del pensar en general es la universalidad y ésta se infiltra también dentro de la representación; también ésta posee en sí la forma de la universalidad. En esta perspectiva se toma la expresión «pensar» [*Denken*] en cuanto que el pensar está reflexionando o, todavía más, está comprendiendo [*begreifend*] — no como mero pensamiento [*Gedanke*] en general sino en cuanto que él es, reflexión y, después, concepto.

Luego lo primero consiste en que el pensar disuelva esta forma de lo simple bajo la cual se encuentra el contenido en la representación, es decir, que en esto simple se capten y se muestren determinaciones diferentes, de modo que él sea sabido como algo diversificado en sí mismo. Si se pregunta por el concepto de una cosa, se pregunta por la relación de las diferentes determinaciones que hay en ella. Esto lo tenemos inmediatamente cuando preguntamos: «¿Qué es esto?». Por ejemplo, lo azul es una representación sensible. Si se pregunta: «¿Qué es lo azul?», primeramente se lo pone ante la vista para que se logre su intuición. Ésta ya está contenida en la representación. En cambio, con aquella pregunta se quiere saber también el concepto, lo azul en su relación consigo mismo, en sus diferentes determinaciones y en la unidad de ellas. Así, según la teoría de Goethe[29],

29. Ver J. W. von Goethe, *Zur Farbenlehre*, Tubinga, 1810, pp. 57-59.

lo azul es una unidad de lo claro y lo oscuro y, ciertamente, de modo que lo oscuro sea el fondo turbio y lo otro sea algo diáfano, un medio a través del cual vemos eso oscuro. El cielo de noche es oscuro, la atmósfera es clara: a través de este medio claro vemos lo oscuro como azul. [Q] Tal es el concepto de lo azul. La representación de lo azul es simplemente azul; el concepto de lo azul es primero una representación de determinaciones diversas [y luego] una unidad de ellas.

[117] Si ahora preguntamos: «¿Qué es Dios?, ¿qué es la justicia?», al comienzo poseemos todavía estas representaciones bajo la forma de la simplicidad. Pero si ahora las pensamos entonces deben indicarse sus diversas determinaciones, cuya unidad o suma, por decirlo así, o, más precisamente, cuya identidad constituye el objeto. Las determinaciones de esta unidad agotan el objeto. Si decimos: «Dios es justo, omnipotente, sabio, bondadoso» entonces podemos proseguir así hasta lo infinito. Los orientales dicen: «Dios posee una cantidad infinita de nombres», es decir, de determinaciones; no se puede expresar exhaustivamente lo que Él es. Luego, si debemos captar su concepto entonces hay que dar diferentes determinaciones y hay que reducir esta cantidad de determinaciones a un círculo estrecho de modo que, a través de este círculo estrecho de diferentes determinaciones y a través de su unidad, el objeto haya sido agotado completamente.

Pero en la representación las diferentes determinaciones permanecen aisladas, ya sea que pertenezcan a un todo, ya sea que estén yuxtapuestas. En el pensar lo simple es disuelto en determinaciones diferentes o esas determinaciones dispersas son comparadas, de modo que se toma conciencia de la contradicción de las mismas cosas que deben constituir, a la vez, una sola cosa. Si ellas se contradicen, no parece que puedan corresponderse con un solo contenido. Al pensar pertenece tomar conciencia acerca de esta contradicción y de su disolución. Cuando decimos que Dios es bondadoso y justo, no necesitamos ninguna reflexión para llegar a captar que la bondad contradice a la justicia. Asimismo: Dios es omnipotente y sabio — la potencia ante la que todo desaparece y es nada, esta negación de todo lo determinado, es una contradicción respecto de la sabiduría que quiere algo determinado, tiene un fin, es delimitación de lo indeterminado que es la omnipotencia. Así ocurre en muchos otros casos. En la representación todo coexiste pacíficamente: el hombre es libre y también dependiente, en el mundo hay bien e igualmente mal. Por el contrario, en el pensar esto es puesto en relación mutua, y así se manifiesta la contradicción.

La categoría más precisa que se introduce junto con el pensar es la necesidad. En la representación el espacio «se da»; el pensar exige la necesidad de saberlo. En la representación está el «Dios existe». El pensar requiere la necesidad de saber que Dios existe. Esta necesidad reside en esto: [118] en el pensar, el objeto no es concebido como siendo, no es concebido sólo en un simple distintivo, en esta pura referencia a sí

mismo, sino esencialmente en relación con otra cosa, de modo que él sea esencialmente relación de diferentes. Decimos que hay necesidad cuando al darse lo uno está puesto también lo otro. Lo distintivo de lo primero existe sólo en cuanto que existe lo segundo y viceversa. Para la representación, lo finito «es». En cambio, para el pensar, lo finito es inmediatamente sólo algo que no es para sí sino que requiere otra cosa para su ser y existe en virtud de otra cosa. Para el pensar en general y, más precisamente, para el comprender, no hay nada inmediato. La inmediatez es la categoría principal de la representación, en la que el contenido es sabido en su simple referencia a sí mismo. Para el pensar no se da nada inmediato sino aquello en donde hay esencialmente mediación.

β) La relación entre saber inmediato y saber mediato

[Q] Si esto lo relacionamos con nuestro campo, pertenecen al ámbito de la representación todas las formas que vimos. Aquí se presenta la cuestión más cercana en relación con nuestro objeto: el saber de Dios, la religión, ¿es un saber inmediato o mediato? El saber mediato se presenta más precisamente bajo la forma de las así llamadas pruebas de la existencia de Dios.

[149] Dios existe. Acerca de esta tesis hemos hablado a propósito del saber inmediato. Pero al pasar ahora a la determinación del pensar y, con ello, a la determinación de la necesidad, se introduce un saber de la necesidad y de la mediación, un saber que, sin más, requiere y contiene una mediación. Tal saber surge contra el saber inmediato, la fe, el sentimiento, etc. Luego es desde esta perspectiva desde la que nos toca hablar.

[84] Existe una opinión y afirmación muy generalizada: el saber acerca de Dios sólo se daría de un modo inmediato. Esta cuestión parece ser la más interesante en la cultura actual. Se dice: la cosa es así, se trata de un hecho de nuestra conciencia. La religión, el saber acerca de Dios sería solamente creencia. Habría que excluir el saber mediato; él deterioraría tanto la certeza y la seguridad de la fe como el contenido de lo que es la fe.

[Q] Aquí puede hacerse la observación previa de que el pensar, el pensar concreto, es un saber mediato. El saber mediato es el de la necesidad en relación con el contenido. [85] Pero inmediatez y mediación del saber son a la vez, tanto una como otra, abstracciones unilaterales. Aquí no se trata de opinión ni de presuposición, como si se debiera adjudicar la exactitud o la verdad a una o a otra tomadas aisladamente. Más adelante veremos que el pensar verdadero, el concebir, reúne en sí a ambas, sin excluir a una de las dos. [87] Corresponde al saber mediato concluir una cosa a partir de otra, inferir la dependencia y el condicionamiento de una determinación a partir de otra; la forma de la reflexión. El saber inmediato evita todas las diferencias, todos estos modos de conexión, y sólo mantiene algo simple, una conexión, esto es, la forma subjetiva del

saber, junto con lo distintivo del «eso es». Se trata, pues, de mi conexión con el ser. [86] En tanto tengo certeza de que Dios existe, el saber es mi ser, mi conexión con este contenido; tan ciertamente existe Dios como ciertamente existo yo.

[Q] Cuando tratamos más concreta y especialmente del saber inmediato, no pretendemos comenzar con consideraciones especulativas sino limitarnos a comenzar empíricamente. Eso significa que debemos desplazarnos al punto de vista del saber inmediato. El saber inmediato es el saber empírico. Yo encuentro en mí la representación de Dios: eso es algo empírico. [85] El punto de vista es este: no se debe ir más allá de este nivel empírico; solamente debe valer lo que encontramos en la conciencia. No se debe preguntar: ¿Por qué el saber acerca de Dios se encuentra en mí? No se pregunta por qué lo encuentro o cómo es necesario: eso llevaría hasta el conocimiento. Y el conocimiento —se afirma— sería justamente el mal que hay que evitar. Pero con esto se plantea la cuestión empírica: ¿hay un saber inmediato?

[Q] Nosotros lo negamos. Tal como ya se ha demostrado, no existe ningún saber mediato o inmediato aislado. El objeto[30] es el saber mediato al cual compete el saber de la necesidad. [90] Lo que es necesario implica una causa; debe existir pero todavía es esencial otra cosa en virtud de la cual existe. En tanto existe esta otra cosa, existe él mismo; ahí hay conexión de diferentes. Pero la mediación puede ser la meramente finita, puede ser captada de modo meramente finito. El efecto, [91] por ejemplo, es tomado como algo que está en un lado y la causa como algo que está en el otro lado. Lo finito es algo dependiente de otro. Por el contrario, la mediación superior, la mediación del concepto o de la razón, es su mediación consigo misma. A la mediación de la razón pertenece esta conexión entre dos; una mediación tal que uno sólo existe en cuanto que existe el otro.

Ahora bien, la mediación queda excluida por la afirmación de la inmediatez del saber. En lo que atañe a la inmediatez hay que decir, en primer lugar, lo siguiente. Se dice: «una existencia inmediata». Pero aun cuando nos comportamos empíricamente o externamente no se da, pese a ello, nada absolutamente inmediato. No existe nada a lo que sólo correspondería la determinación de la inmediatez con la exclusión de la mediación sino que lo que es inmediato es asimismo mediado y la misma inmediatez está esencialmente mediada. Las existencias finitas lo son por estar mediadas. Cada cosa, cada individuo, lo es por ser mediado. Cada cosa es creada, engendrada, es la piedra, el animal. Si decimos de un hombre que él es padre entonces el hijo es lo mediado y el padre aparece como lo inmediato; pero él mismo en cuanto generador es también algo genera-

30. En *Bo* marg.: 25.5.27.

do. Así, todo viviente en cuanto generador es determinado como inicial e inmediato, y, pese a ello, es generado, luego mediado.

Inmediatez significa ser en general; el ser, esta referencia abstracta a sí mismo, es inmediato en la medida en que alejamos la relación. Pero si lo ponemos como miembro de una relación entonces será algo mediado. De este modo la causa sólo es causa en cuanto tiene un efecto; por tanto, también la causa está mediada. Por consiguiente, cuando determinamos como efecto una simple existencia, que constituye uno de los miembros de la relación, entonces la causa, carente de relación, es reconocida como algo mediado. Todo lo que es inmediato también está mediado. Se trata de una de las evidencias más llanas y triviales que posee cualquiera: que todo lo que existe, existe ciertamente pero como algo mediado —ante todo lo finito, porque todavía no hablamos de la mediación consigo mismo. Pero si es mediado y relativo entonces es esencialmente una relación; necesita de otra cosa para su ser, para su inmediatez. En esa medida es mediado. [92] Lo lógico es lo dialéctico donde el ser como tal es considerado para sí, de modo que resulta ser lo no verdadero, justamente la nada, y de modo que la determinación próxima, la verdad del ser, sea el devenir. «Devenir» es una representación simple que se refiere a sí misma, algo totalmente inmediato, pero contiene en sí las dos determinaciones, el ser y el no ser: lo que deviene también es pero también no es, solamente deviene. Por consiguiente el devenir es mediado pero también [es] inmediato en cuanto es un pensamiento simple. Solamente la sabiduría escolar se entretiene con la inmediatez. El entendimiento malo es el que cree que en la inmediatez se tiene algo autónomo ante lo mediado.

Otro tanto ocurre con el saber inmediato, una modalidad particular, un tipo de inmediatez: no hay ningún saber inmediato. Nosotros distinguimos entre un saber inmediato y un saber mediato. Saber inmediato es el saber en el que no poseemos conciencia de la mediación; pero está mediado. Tenemos sentimiento y él parece algo inmediato; tenemos intuición y ella aparece bajo la forma de la inmediatez. Si consideramos una intuición, yo soy primeramente el saber y el intuir y, en segundo lugar, yo sé otra cosa, un objeto, yo sólo sé por intermedio del objeto. En la sensación yo soy mediado y lo soy sólo por el objeto, por lo distintivo de mi sentir. Saber es algo totalmente simple; pero yo debo saber algo; si yo fuera solamente saber entonces no sabría absolutamente nada. Asimismo yo debo ver algo: si yo fuera ver puro entonces no vería absolutamente nada. Luego forman un conjunto lo universal, el saber, algo subjetivo, y luego, en segundo lugar, un objeto, algo determinado; en todo saber hay algo subjetivo y un contenido. Se trata esencialmente de una relación mutua entre diferentes y ésta contiene esencialmente una mediación. Luego ocurre que el saber inmediato no se da en absoluto y cuando se nos dice que el saber inmediato es el saber verdadero

entonces hay que ver lo que se quiere decir y ahí se evidencia que es una abstracción vacía: la del saber puro.

[93] En lo referente al saber religioso tenemos más de cerca el caso de un saber que es esencialmente mediato. Cualquiera que sea la religión en la que uno se encuentra, cada uno sabe que en esta religión ha sido educado y ha sido instruido. Esta instrucción y educación me proporcionan un saber que está mediado por la doctrina. De todos modos, si se habla de religión positiva, entonces ella está revelada y, ciertamente, de un modo exterior al individuo. Ahí la fe en esta religión está mediada esencialmente por la revelación. Por tanto, si se rechaza la mediación, con ella se rechaza manifiestamente lo que en una religión positiva es lo manifiesto: instrucción, educación, etcétera. Ciertamente, podemos hacer aquí esta distinción y considerar la revelación y la educación como una circunstancia exterior por medio de la cual la religión puede ser implantada en mí pero, si tengo la fe, entonces yo estoy más allá de aquella circunstancia. Entonces tengo la educación detrás de mí y también el revelar es así algo pasado para nosotros. La religión existe sólo en la autoconciencia, fuera de ella no existe en ningún lado. Ahora podríamos hablar de ello en la medida en que se nos autorice a prescindir de tal mediación. Sin embargo, aun cuando se la considere como algo pasado, siempre pertenecen a la realidad efectiva de la religión aquellas determinaciones que acabamos de llamar «circunstancias externas» y por eso son esenciales y no contingentes.

Pero si ahora miramos hacia el otro aspecto, el interior, y si prescindimos y olvidamos que la fe y la convicción son así algo mediado entonces, nos encontramos en el punto de vista de considerarlas para sí, y es principalmente aquí donde se encuentra la afirmación del saber inmediato: sabemos acerca de Dios inmediatamente, ésta es una revelación en nosotros. Se trata de un gran principio que debemos mantener esencialmente. Ahí se supone que ni la revelación positiva ni la educación pueden producir la religión como si ésta fuese algo efectuado desde fuera, producido mecánicamente y puesto así en el hombre. Sin duda, el saber es necesario para la religión; [94] para eso se requiere aquella mediación. Pero ella no debe ser considerada como algo mecánico, sino como un estimulante. Aquí viene al caso ese antiguo dicho de Platón[31], de que el hombre no aprende nada sino que solamente recuerda; se trata de algo que el hombre lleva en sí originariamente. En sentido exterior, no filosófico eso significa que él se acuerda de un contenido que había sabido en un estado precedente. Así eso es expuesto de modo mítico; pero ahí se supone que la religión, lo recto, lo ético, todo lo espiritual es algo solamente estimu-

31. Ver especialmente Platón, *Menón*, 81 c-d («Así, dado que el alma es inmortal... no hay nada que ella no haya aprendido; luego no hay que sorprenderse de que pueda recordar lo que supo antes... Porque la búsqueda y el aprendizaje son un recuerdo»).

lado en el hombre. Él es espíritu en sí, la verdad reside en él, y en él ella debe ser llevada a la conciencia.

El espíritu da testimonio del espíritu. Este testimonio es la naturaleza propia e interior del espíritu. Ahí se encuentra esa importante determinación, que la religión no ha sido introducida mecánicamente en el hombre, sino que reside en él mismo, en su razón, en su libertad en general. Si abstraemos de ese ser estimulado y consideramos lo que es este saber, cómo está constituido este sentimiento religioso y este revelarse en el espíritu, tendrá ciertamente inmediatez como todo saber, pero una inmediatez que contiene también en sí una mediación. La inmediatez del saber no excluye para nada la mediación.

Todavía se puede aducir como ejemplo que aquello que es resultado de la mediación puede parecer algo totalmente inmediato. Lo que sabemos realmente lo tenemos inmediatamente ante nosotros, por ejemplo, un resultado matemático. Él ha atravesado muchos eslabones intermedios; pero al final aparece como algo que se sabe inmediatamente. Lo mismo ocurre con el dibujar o el ejecutar música: todo es un resultado de ejercicios, algo mediado por una cantidad infinita de actos. Lo mismo ocurre con cualquier habilidad, etc. Pero cuando consideramos más de cerca el saber religioso, él es ciertamente algo inmediato: cuando me represento a Dios, lo tengo inmediatamente ante mí. Pero en esta relación simple e inmediata se contiene también una mediación. Primero estoy yo, el que sabe, y, segundo, hay un objeto y éste es Dios. Y este mi saber acerca de Dios es, en general, una relación y, por consiguiente, algo mediado. Yo soy el que sabe y el que cree religiosamente gracias a este contenido, por medio de este objeto. No se puede mostrar absolutamente nada que no contenga en sí la mediación.

γ) El saber religioso como elevación a Dios

[206] Si consideramos más de cerca el saber religioso, él se muestra no sólo como esta simple referencia de mí mismo a mi objeto sino que es algo más concreto en sí. Toda esta simplicidad o este saber acerca de Dios es un movimiento en sí mismo, más precisamente, una elevación hacia Dios. Declaramos esencialmente la religión como una elevación, un transitar de un contenido a otro, y el contenido a partir del cual pasamos a Dios es el contenido finito; a partir de él nos referimos al contenido absoluto e infinito y nos trasladamos a él.

En el transitar [*Übergehen*] formulamos determinadamente lo peculiar de la mediación. Este transitar es doble; primero es un trasladarse a lo infinito, determinado más concretamente como Dios, a partir de cosas finitas o de cosas del mundo o de la finitud de la conciencia y de esta finitud general que denominamos «nosotros» o «yo», este sujeto particular. La otra

forma de transitar reviste aspectos más abstractos relacionados según una oposición más profunda y más abstracta[32]. Ahí un aspecto está determinado como Dios, lo simplemente infinito en cuanto sabido por nosotros (por tanto, un contenido subjetivo); y el otro aspecto al que pasamos es su distintivo como objetivo o como ente. En el primer transitar lo común es el ser; el contenido de ambas partes es puesto como finito e infinito. Podemos representarnos el ser como una línea recta determinada como finita en uno de los extremos; de [207] éste se pasa al otro, a lo infinito. El ser queda como lo común de ambos extremos. El pasaje consiste solamente en que lo finito desaparece. En el segundo transitar lo común es lo infinito, y éste es puesto bajo la forma de lo subjetivo y de lo objetivo. Tales son las formas a las que antiguamente se denominó «las pruebas de la existencia [*Dasein*] de Dios».

El[33] saber acerca de Dios es una mediación en general porque ahí se presenta una referencia de mí mismo a un objeto, Dios, el cual es otro respecto de mí. Donde hay una relación entre seres diversos y uno existe esencialmente en relación con el otro esta relación se llama mediación. Uno es esto y el otro es otra cosa; ellos son mutuamente diversos, no inmediatamente idénticos, no una misma cosa. El yo y Dios son diferentes uno del otro. Si ambos fueran una sola cosa entonces habría una referencia inmediata a sí misma, carente de mediación, una unidad carente de relación, es decir, carente de diferencia. Al ser ambos diversos uno no es lo que es el otro; pero si, pese a todo, ellos están relacionados o guardan una identidad en su diversidad entonces esta misma identidad es diversa de su ser diversos, es algo diverso de los dos, porque de otro modo no serían diversos.

La mediación existe, pues, en un tercero respecto de estos dos diversos y ella misma es el tercero que los reúne y en el que ellos son mediados e identificados. Ahí tenemos la conocida relación, el silogismo: hay dos términos diversos y una unidad en la que ambos están puestos mediante un tercer término. Con esto no sólo se supone sino que pertenece a la cosa misma el que no bien se ha hablado del saber de Dios, se trata enseguida de la forma de un silogismo. Así entonces la forma del saber acerca de Dios se presenta más precisamente bajo la forma de las pruebas de la existencia de Dios. Por tanto, el saber acerca de Dios es expuesto como un saber mediato; solamente lo uno abstracto es lo que no está mediado. Aquellas [pruebas] exponen el saber acerca de Dios en cuanto que este [saber] contiene en sí una mediación y ésta es la religión misma, el saber acerca de Dios[34]. La explicación de las pruebas de la existencia de

32. Así *L* y *W*; *Hu*: «según leyes más profundas y más abstractas».
33. En *Bo* marg.: 28.5.27.
34. *An* agrega: «de ello queda excluido el culto».

Dios, este saber mediato, es la explicación de la religión misma. [208] Sin duda, pero entonces esta forma de las pruebas presenta algo de equívoco, y se trata de mostrar esta equivocidad cuando este mismo saber es considerado como una suma de pruebas. La crítica se ha dirigido contra esta equivocidad; pero el momento unilateral de la forma que existe en este saber no anula la cosa entera. Por el contrario, se trata de restituir a las pruebas de Dios su honor, en cuanto se las despoja de aquella equivocidad. La expresión «pruebas de la existencia de Dios» no bien la escuchamos produce inmediatamente la impresión de que allí puede haber algo equívoco. Se habla de Dios y de su existir; pero este «existir» [*Dasein*] es el ser determinado finito. También «existencia» [*Existenz*] es empleado en un sentido determinado. Ahora bien, el ser de Dios no es en modo alguno un ser limitado. Sería mejor decir: Dios y su ser [*Sein*], su realidad efectiva [*Wirklichkeit*], su objetividad [*Objektivität*]. La prueba tiene como fin mostrarnos la conexión entre ambas determinaciones porque son diversas y porque no son inmediatamente una sola cosa. Cada cosa es inmediata en su referencia a sí misma, Dios en cuanto Dios, el ser en cuanto ser. Probar consiste en que estos inicialmente diversos poseen también una conexión, una identidad — no abstracta, eso sería monotonía e inmediatez.

Mostrar una conexión significa simplemente probar. Tal conexión puede ser de diversa índole; esto permanece indeterminado en las pruebas. Así se dan conexiones totalmente exteriores y mecánicas. Vemos que para las paredes es necesario un techo; la casa posee esta determinación de servir contra la intemperie, etc. El fin es lo que conecta las paredes con el techo; así se puede decir: se ha probado que una casa debe tener un techo. Ciertamente se trata de una conexión, pero a la vez tenemos conciencia de que la conexión de las paredes con el techo no concierne al ser de estos objetos. Igualmente, el hecho de que la madera y los ladrillos constituyan un techo no concierne para nada a su ser y es, para ellos, una conexión meramente exterior[35]. Además se dan conexiones que residen en la cosa o en el contenido mismo. Tal es el caso, por ejemplo, de las figuras geométricas. | Los tres ángulos del triángulo constituyen dos ángulos rectos[36]. Eso es una necesidad de la cosa misma, en cambio las vigas y las piedras son [lo que son] aún sin estar vinculadas. Ahí no se trata de una relación entre cosas para las cuales la conexión es algo exterior sino que ahí una cosa no puede existir sin la otra; la otra aquí está puesta junto con [209] la primera. Pero la prueba que damos para eso,

35. *W* agregan: «Aquí en el probar se trata de mostrar una conexión entre determinaciones para las cuales la conexión misma es exterior» (*Va*).

36. Así *Hu*; *An* parecido; *L*: «En el triángulo rectángulo hay a la vez una proporción determinada del cuadrado de la hipotenusa con los cuadrados de los catetos«; *W* parecido.

el tipo de intelección de esta necesidad, es algo diverso de la conexión que las determinaciones poseen en la cosa misma. El itinerario que recorremos en la prueba no es un trayecto de la cosa misma, es diverso del encontrado en la naturaleza de la cosa. Nosotros trazamos líneas auxiliares; pero a nadie se le ocurrirá decir que un triángulo, para tener tres ángulos equivalentes a dos rectos, deba seguir el trayecto de prolongar uno de sus lados y que solamente así alcance aquella determinación. Ése es más bien el camino de nuestra intelección. La mediación que efectuamos y la mediación en la cosa misma están separadas entre sí. La construcción y la prueba sirven solamente para nuestro conocimiento subjetivo; ellas no contienen el modo objetivo como la cosa alcanzó esta relación por la mediación — se trata ciertamente de una necesidad subjetiva, pero no de la conexión, de la mediación en el objeto mismo.

Con referencia al saber acerca de Dios, a la conexión de las determinaciones de Dios en sí y a la conexión entre nuestro saber de Dios y sus determinaciones este tipo de prueba resulta inmediatamente insatisfactorio por sí mismo. En este itinerario de la necesidad subjetiva partimos de ciertas determinaciones o condiciones, por ejemplo, que se da el triángulo o el ángulo recto. Se presuponen determinadas condiciones y luego se muestra en esa prueba que, si se da una determinación entonces también se da la otra. Es decir hacemos que el resultado dependa de determinaciones dadas, ya existentes; aquello a donde llegamos es representado como algo dependiente de presupuestos.

No bien aplicamos esta representación de una prueba a la representación de las pruebas de la existencia de Dios, entonces aparece inmediatamente la inconveniencia de querer mostrar tal conexión en Dios. Ella aparece particularmente en el primer proceso que denominamos elevación a Dios a partir de lo finito, de modo tal que, si lo captamos bajo la forma de una prueba, entonces tenemos una relación en la cual lo finito es el fundamento a partir del cual se demuestra el ser de Dios. En esta conexión el ser de Dios aparece como una consecuencia, como [210] dependiente del ser de lo finito. Lo equívoco consiste en que este proceso que denominamos demostración resulta inadecuado a lo que nos representamos como Dios, en cuanto que éste es justamente lo no derivado, lo que es absolutamente en sí y para sí. Pero si se piensa que con esa observación se ha probado la futilidad de este proceso en general entonces también se incurre en una unilateralidad y se contradice inmediatamente la conciencia general de los hombres. Porque esta conexión, si de ella eliminamos esa forma de prueba, contiene la elevación a Dios, y las pruebas no son otra cosa que una descripción del elevarse a Dios. Ha sido la crítica kantiana[37]

37. Ver Kant, *KrV* B 611-658.

de la razón la que ha llevado a desechar estas pruebas de la existencia de Dios y a convertirlas, por así decir, en chatarra. El hombre considera el mundo y se eleva de lo finito a lo absolutamente necesario porque es pensante y racional y porque no encuentra ninguna satisfacción en la contingencia de las cosas. Él dice: puesto que lo finito es algo contingente, debe existir algo necesario en sí y para sí que sea el fundamento de esta contingencia. Asimismo, los hombres, mientras tengan religión, recorrerán siempre este itinerario concreto y concluirán: puesto que en el mundo hay algo viviente que para su vitalidad como tal está organizado en sí y configura una concordancia en sus distintas partes y, puesto que todos estos vivientes necesitan asimismo de objetos exteriores, del aire, etcétera, que son independientes de ellos y que concuerdan a su vez con ellos, sin haber sido puestos por ellos, es por lo que debe existir una razón interna de estas concordancias. Ella constituye una concordancia en sí y para sí; ella presupone una actividad en virtud de la cual ellos han sido producidos, algo que actúa según fines. | Este itinerario general se encuentra en estas pruebas de la existencia de Dios; él no es alterado por la crítica de estas pruebas, sino que es necesario[38].

En contra[39] de las pruebas de la existencia de Dios se dijo[40] también que ellas no conducen a una convicción íntima y fuerte, que en las pruebas permanecemos totalmente fríos, que hemos de tratar ahí con un contenido objetivo [211] que ciertamente podemos entender que, si existe esto entonces existe aquello; [pero] la intelección sigue siendo tan sólo exterior. Esta deficiencia sólo existe para el conocer subjetivo porque ahí también es claro que con ello poseemos un conocimiento acerca de algo exterior. Pero cuando se dice que este itinerario es demasiado objetivo, que sólo produce una fría convicción mientras que la convicción debe estar en el corazón entonces la deficiencia es caracterizada desde el lado opuesto. En este reproche se encuentra más concretamente la exigencia de que este proceso de la prueba debe ser más bien nuestra propia elevación, de modo que se eleve nuestro espíritu, nuestro corazón, y que no nos comportemos como meros observadores ante una conexión de determinaciones externas. En cambio debe elevarse el espíritu sensible y creyente, el espíritu en general; también debe encontrarse allí el movimiento espiritual, el movimiento de nosotros mismos, de nuestra vo-

38. Así *Hu*; *An* parecido; *L*: «Nos equivocamos si pensamos que las pruebas de la existencia de Dios han envejecido en cuanto a su contenido por el hecho de que se ha cuestionado su forma. Pero, ciertamente, el contenido no ha sido expuesto en su pureza» (*W*; parecido, *Va*).

39. En *Bo* marg.: 29.5.27.

40. Probablemente Hegel alude a un reproche generalizado en su época. Ver, por ejemplo, F. Köppen, *Über Offenbarung, in Beziehung auf Kantische und Fichtische Philosophie*, Lübeck/Leipzig, 1802.

luntad, y esto es lo que echamos de menos cuando decimos que se trata de una conexión externa de determinaciones y que eso es lo defectuoso.

Hay dos determinaciones conexas: Dios en general —la representación indeterminada de Dios— y el ser. Hay que unificar a estos dos, mostrar al ser como ser de Dios y a Dios como siendo. Dado que son dos las determinaciones y que se produce un proceso, podemos comenzar por el ser y pasar luego a Dios, comenzar por Dios y pasar al ser. Cuando este itinerario ha sido determinado como elevación, el comienzo inmediato es el ser puro y el resultado es la unificación de ambas determinaciones, el saber que Dios existe. Cuando consideramos este primer itinerario que hemos denominado la elevación en la forma de prueba de la existencia de Dios, se contiene la tesis: dado que existe lo finito, debe existir, por tanto, también algo infinito, no delimitado por otra cosa, o bien un ser absolutamente necesario. Lo finito es lo que no constituye su fundamento en sí mismo, lo que es contingente; por tanto, debe existir algo que no esté fundado a su vez en otra cosa[41]. — El hombre ciertamente recorre en su espíritu este itinerario; éste se muestra, más concretamente, como esta mediación: tenemos conciencia del mundo en cuanto conglomerado de una cantidad infinita de fenómenos contingentes, de muchos objetos singulares que se determinan para nosotros como finitos. Cuando nuestra conciencia o nuestro pensar queda encubierto en la forma del sentimiento o de la devoción, el movimiento de nuestro espíritu consiste en que para él lo finito no posee ninguna verdad, es algo contingente, es ciertamente un ser pero de hecho es sólo un no ser. Este no ser de lo finito bajo su forma positiva es afirmativo en sí; este no finito afirmativo es lo infinito, el ser absoluto e, inicialmente, sólo podemos dar a Dios esta determinación. Aquí existe una mediación de lo finito y lo infinito. Pero lo [212] esencial consiste en que ella, al partir de lo finito, | lo niega en la elevación, no lo deja subsistir. Lo finito tiene una determinación negativa; lo afirmativo es el ser infinito y absoluto[42].

Luego si consideramos esta mediación en sus momentos más precisos entonces se presentan diferentes determinaciones que hay que atravesar: existir inmediato, existir de las cosas mundanas y Dios. El punto de partida es lo finito; la determinación siguiente consiste en que aquél no es nada verdadero, no posee un ser verdadero, es negativo[43].

Por tanto, tenemos primero el aspecto negativo, la negación de lo finito, que consiste en ser la contradicción en sí mismo, no en ser sino en

41. Aquí Hegel se inspira en Kant, *KrV* B 632 s.

42. Así *Bo* y *Hu*; *L*: «en la elevación no solamente lo niega sino que también lo deja subsistir. Lo finito no posee verdad alguna; la negación reside esencialmente en él como finito. Pero lo infinito es lo afirmativo de lo finito, el ser absoluto» (*Va*).

43. *L* agrega: «Lo tercero consiste en que esta negación de lo finito es ella misma afirmación y, con ello, ser infinito, absoluto» (*¿1827?*).

destruirse a sí mismo, superarse a sí mismo. Esta tesis en su significado y forma especulativos es tratada en la Lógica[44] pero nosotros estamos convencidos de ello también por nosotros mismos y, así, podemos apelar a la conciencia ordinaria de que las cosas finitas están determinadas a decaer —su ser consiste en superarse a sí mismo simultáneamente—. Con esto apenas alcanzamos la negación de lo finito. Lo segundo consiste en que esta negación de lo finito es también afirmativa. Pero hay una afirmación mala que consiste en la repetición de lo finito — que sólo reproduce lo finito precedente, de modo que lo finito pone a otro finito, etc., hasta lo infinito malo. Heráclito dijo[45]: todo es cambiante, todo es fluyente. Aquí sólo se pasa de la negación a la alteración perpetua; esta afirmación sería una colección de existencias inauténticas en donde lo último sería el cambio. En la Lógica se examina esta forma intermedia; aquí puede bastar decir que, de ese modo, lo finito no se altera absolutamente. Porque lo finito es ciertamente algo que se altera, que pasa a lo otro; pero este otro es, a su vez, algo finito. Un otro se convierte en otro; por tanto, ambos son lo mismo. Uno es lo otro porque uno es lo finito y lo otro es lo finito: así lo otro coincide consigo mismo y vuelve a sí mismo; la negación es superada. El transitar a lo otro, esta mala afirmación, es el progreso malo de lo finito, es meramente la repetición aburrida de una determinación; pero ahí ya está contenida la verdadera afirmación. Lo finito se altera; éste aparece como otro, y lo otro [213] pasa a otra cosa. Lo que ocurre con ello es que ambos son lo mismo. Lo otro coincide consigo mismo, en lo otro llega a sí mismo, a la igualdad consigo mismo, a su referencia a sí mismo. Ésta es la afirmación, el ser. El verdadero tránsito no consiste en el cambio, en la alteración perenne, sino que lo verdaderamente otro de lo finito es lo infinito y éste no es mera negación de lo finito sino, afirmativamente, el ser. Tal es esta consideración totalmente simple. Este itinerario afirmativo es el itinerario de nuestro espíritu; esto se lleva a cabo inconscientemente en nuestro espíritu; pero la filosofía consiste en tener conciencia de ello. Lo mismo hacemos cuando nos elevamos a Dios. Así lo infinito mismo es inicialmente algo finito y negativo. Lo segundo consiste en que él es algo afirmativo. Se avanza a través de diversas determinaciones y, ciertamente, no de un modo exterior, sino que se trata de la necesidad misma. Esta necesidad es la obra de nuestro espíritu.

Si comparamos esta mediación intrínseca con las pruebas de la existencia de Dios, la diferencia es la siguiente. En las pruebas se afirma:

44. Ver Hegel, *Wissenschaft der Logik*, en *GW* 11, 78 s. y *CL* 121 s.
45. Hegel se refiere a las palabras de Heráclito transmitidas por Platón y Aristóteles («Heráclito dice que todo pasa y nada permanece; y, al comparar los seres al río que fluye, dice que no es posible sumergirse dos veces en el mismo río» [Platón, *Cratilo*, 402a; «... según las opiniones de Heráclito todas las cosas sensibles están en flujo permanente y no pueden ser objeto de ciencia» [Aristóteles, *Metafísica* I 987a]).

puesto que existe lo finito, lo infinito existe. Por tanto, aquí se afirma que lo finito existe y que éste es el punto de partida y el fundamento. De aquí proviene la objeción contra estas pruebas cuando dice que lo finito es convertido en fundamento y en ser de Dios; que se trata de un punto de partida inamovible. Por este ser queda mediado el ser de Dios en este itinerario. En cambio en nuestro itinerario el razonamiento es más bien el siguiente: por una parte lo finito existe ciertamente pero, por otra parte, puesto que lo finito no es verdadero en sí mismo sino la contradicción que se supera, por eso la verdad de lo finito es esto afirmativo que se llama lo infinito. Ahí no hay una relación o una mediación entre dos, cada uno de los cuales *existe* [aparte] sino que el punto de partida se supera a sí mismo; se trata de una mediación que se supera a sí misma, una mediación a través de la superación de la mediación. Lo infinito no se reduce a constituir un solo aspecto. En la mediación propia del entendimiento hay dos entes; aquí hay un mundo y allí está Dios y el saber acerca del mundo es el fundamento del ser de Dios. Por nuestra consideración el mundo es abandonado en cuanto verdadero, no es considerado como algo que perdura aquí. El único sentido de este itinerario es el siguiente: solamente existe lo infinito; lo finito no posee ningún ser verdadero, sólo Dios posee un ser verdadero. Se trata de una diferencia en la que lo importante son las abstracciones más finas que son, justamente, las categorías más universales dentro de nuestro espíritu; por eso es importante conocerlo para no engañarse respecto de él.

La objeción principal contra este itinerario reposa en aquella [214] determinación equívoca de que lo finito existe y permanece. Esta crítica también se expresa así: de lo finito no hay tránsito a lo infinito; entre ambos no hay ningún puente. Nosotros somos estos seres limitados; por tanto, no podemos con nuestra conciencia traspasar el abismo; no podemos captar lo infinito[46]. Lo infinito es justamente infinito y nosotros somos finitos: nuestro saber, sentimiento, razón y espíritu están limitados y permanecen en su limitación. Esta palabrería ya fue refutada en lo dicho antes. Ciertamente es correcto decir que somos limitados; no se trata, pues, de la limitación de la naturaleza, sino de la dependencia de la razón. Pero asimismo es correcto decir que esto finito no posee ninguna verdad y que la razón consiste justamente en entender que lo finito es sólo un límite. Pero no bien sabemos algo como límite, ya nos encontramos más allá de él. El animal, la piedra, no sabe acerca de su límite. Pero el yo, el saber, el pensar en general, aunque está limitado sabe acerca del límite y, justamente en este saber, el límite es sólo límite, solamente algo negativo fuera de nosotros y yo estoy más allá de él.

46. Hegel se refiere al problema de lo *finitum* (*non*) *capax infiniti*, planteado en su época en relación con la crítica kantiana; cf. Jacobi, *Werke* 4/1, 56.

No se debe guardar ante lo infinito tal respeto desusado. Lo infinito es la abstracción totalmente pura, la primera abstracción del ser una vez que ha sido eliminado el límite — un ser que se refiere a sí mismo, lo universal en el cual toda frontera es ideal y ha sido superada. Por consiguiente, lo finito no permanece, y en la medida en que no permanece, tampoco se da ahí ningún abismo entre lo finito y lo infinito, ya no hay más dos cosas porque lo finito se esfuma en una apariencia, una sombra, y no puede constituir ningún pasaje a la infinitud. Lo finito es ciertamente un punto de partida, pero el espíritu no lo deja subsistir. Tal es el desarrollo más preciso de eso que se llama saber acerca de Dios. En este saber consiste la elevación.

Aquí caben algunas observaciones de tipo histórico. La primera de las conocidas pruebas de la existencia de Dios es la cosmológica, en la que se parte de la contingencia del mundo, y aquí lo afirmativo no es representado meramente como lo infinito en general sino inmediatamente en oposición a la determinación de contingencia, como lo absolutamente necesario, o bien como sujeto, como la esencia absolutamente necesaria. Por tanto, ya intervienen determinaciones más precisas. En general, estas pruebas se pueden aumentar a docenas; cada grado de la Idea lógica puede servir para ello, por ejemplo, de la esencia a la esencia absolutamente necesaria[47]. La esencia absolutamente necesaria considerada en general y en abstracto es el ser, no en su inmediatez, sino en cuanto reflejado en sí, en cuanto esencia. Hemos determinado la esencia como lo no finito, como la negación de lo negativo que denominamos lo infinito. Luego el tránsito no se hace hacia el ser abstracto y árido sino hacia el ser que es la negación de la negación. Ahí reside la diferencia. Este ser es la diferencia que se recupera en la simplicidad; en esta esencia reside la determinación de | lo diferente, pero de lo diferente referido a sí mismo, una autodeterminación. [215] La negación es determinación. Pero la misma negación de la determinación es una determinación. Donde no hay negación tampoco hay diferencia ni determinación. Al poner la diferencia se pone la determinación porque sin esto sería solamente afirmación, no negación. Luego en el ser absoluto, en esta unidad de la esencia reside el determinar en general; reside en él y es, por tanto, autodeterminación. En él la diferencia no proviene de afuera; esta inquietud reside en él mismo en cuanto negación de la negación, y ella se determina más precisamente como actividad. La necesidad en sí misma es esta autodeterminación de la esencia en sí misma, poner la diferencia y superarla de modo que constituya una acción y que este determinarse se quede en simple referencia a sí mismo.

47. Para el pasaje de la esencia a la necesidad absoluta, ver Hegel, *GW* 11, 391; cf. *WL* 1, 182 y *CL* 489.

Otra[48] forma de prueba en la que está supuesta la misma mediación —la misma en cuanto a la determinación de la forma pero con un contenido ulterior— es la prueba físico-teológica o teleológica. También aquí hay un ser finito en uno de los lados pero él no está determinado sólo como una abstracción, sólo como ser sino como ser que posee en sí la determinación más rica de contenido, de ser físicamente viviente. El desarrollo de esta prueba puede ser hecho en forma muy amplia; porque la determinación más precisa de lo viviente es concebida de modo que en la naturaleza hay fines y una organización que, siendo adecuada a estos fines, no ha sido producida por éstos, de modo que ella procede autónomamente, para sí y también [es] fin bajo otra determinación, pero de modo que esto que encontramos aquí se muestra como adecuado a aquellos fines.

La consideración físico-teológica considera la finalidad meramente exterior. Así ella ha caído en descrédito y con razón; porque ahí se piensa en metas finitas y, así, éstas necesitan medios y éstos se van especificando cada vez más. Por ejemplo, el hombre tiene necesidades; para su vida animal él emplea esto y aquello, etc. Si se admite que tales fines son primarios y que hay medios para su satisfacción, pero que Dios es quien hace que estos medios [216] procedan para tales fines entonces esa consideración se muestra pronto como inadecuada e indigna de lo que es Dios. Porque, en tanto estos fines se articulan y especializan, se vuelven algo insignificante por sí mismos, ante lo que perdemos todo respeto y de lo que no podemos concebir que sea objeto directo de la voluntad y de la sabiduría de Dios. Esta consideración que transcurre en pequeñeces ha sido resumida por Goethe[49] en un *Xenion* suyo; ahí el Creador es alabado porque, para tener un tapón, creó la botella y el alcornoque.

En atención a la filosofía kantiana hay que advertir que, en su *Crítica del juicio*, Kant recondujo el pensamiento a un concepto importante en cuanto que presentó el concepto de finalidad intrínseca[50] esto es, el concepto de la actividad vital. Éste es también el concepto de Aristóteles[51] acerca de la naturaleza: cada ser viviente es un fin que posee en sí mismo sus medios, sus miembros, su organización, y el proceso de estos miembros constituye el fin, la actividad vital. Se trata de una finalidad no finita, en

48. *Bo* marg: 31.5.27.

49. Ver *Musen-Almanach für das Jahr 1797*, ed. Schiller. Tübingen, 202 («*El teleólogo*. ¡Qué veneración merece el creador de los mundos quien graciosamente, al crear el alcornoque, inmediatamente inventó también el tapón!»). Cf. *Schillers Werke* 1/311, n.º 15.

50. Ver Kant, *KrV* § 63 y 66.

51. Hegel se refiere a la doctrina aristotélica sobre la naturaleza como actividad teleológica: «... si es por un movimiento natural y en vistas a un fin por lo que la golondrina hace su nido y la araña teje su tela, y si las plantas producen sus hojas en vista a los frutos y dirigen sus raíces no hacia arriba sino hacia abajo, entonces es manifiesto que esta clase de causalidad existe en las generaciones naturales y en los seres naturales» (*Física* II, cap. 8, especialmente 199a).

la que medios y fines no son extrínsecos a sí mismos — el fin produce el medio y el medio produce el fin. La determinación capital es la actividad vital. El mundo es viviente; él contiene la vitalidad y los reinos de la vida. Lo no viviente —la naturaleza inorgánica, el sol, los astros— se halla, a su vez, en relación esencial con lo viviente, con el hombre, en cuanto que él es, en parte, naturaleza viviente y, en parte, se propone fines particulares. Esta finalidad finita pertenece al hombre.

Tal es la determinación de lo vital en general, pero en cuanto vitalidad presente y mundana. Esta consiste, ciertamente, en ser vitalidad en sí, finalidad intrínseca, pero de modo que, a la vez, cada viviente singular y su especie configuren un círculo muy estrecho, una naturaleza muy limitada. Ahora bien, el proceso auténtico va de esta vitalidad finita a la vitalidad absoluta, a la finalidad universal — de modo que este mundo es un cosmos, es decir, un sistema en donde todo tiene referencia esencial a todo, nada está aislado: es algo ordenado en sí, donde cada cosa tiene su sitio, interviene en el todo, subsiste por el todo y, a la vez, es activa y efectiva en la producción, en la vida del todo. Luego lo fundamental es pasar de metas finitas a una vitalidad universal, a un fin que se articula en fines particulares — de modo tal que esta [217] particularización se encuentra en armonía, en relación recíproca esencial.

Dios inicialmente fue determinado como la esencia absolutamente necesaria; pero, como ya advirtió Kant[52], esta determinación no es suficiente ni de lejos para el concepto de Dios. Ciertamente, sólo Dios es la necesidad absoluta; pero esta determinación no agota el concepto de Dios, y ya la determinación de la vitalidad, de la vida única universal, es tanto más elevada cuanto más profunda. Dado que la vida es esencialmente un viviente, un sujeto, también esta vida universal es un sujeto, un alma, el Νοῦς. Así en la vida universal se contiene el alma, la determinación del único Νοῦς que todo lo dispone, dirige y organiza. Hasta aquí llega inicialmente la determinación de la prueba teleológica.

En atención a lo formal, en esta prueba hay que recordar lo mismo que en la precedente. En efecto, el tránsito en verdad no es tal como lo concibe el entendimiento el cual discurre del modo siguiente: puesto que existen tales organizaciones y fines, existe una sabiduría que todo lo coordina y dispone. El tránsito es a la vez una elevación y ésta contiene asimismo lo que constituye el asunto fundamental, el momento negativo, a saber, que este viviente en su inmediatez, que estos fines tal como existen en su vitalidad finita, no son lo verdadero. Su verdad es, más bien, aquella vitalidad única, el único Νοῦς. No hay dos cosas diversas; el primer punto de partida no permanece como fundamento o condición sino que en el trán-

52. Hegel alude a Kant, *KrV* B 614 s. y 639 s. Aquí Kant conecta el concepto de ser absolutamente necesario con el concepto de ser omnirrealísimo.

sito que parte de él se contiene la no verdad o negación de lo primero, la negación de lo negativo que hay en él, de lo finito, de la particularidad de la vida. Esta negación es negada. En esta elevación desaparece la vitalidad finita y el objeto de la conciencia en cuanto verdad es el sistema, el Νοῦς de la única vitalidad, el alma universal.

Pero aquí ocurre nuevamente que también esta determinación: «Dios es la única actividad universal de la vida, el alma que dispone, produce, pone y organiza un cosmos»[53], no es todavía suficiente para el concepto de Dios. Éste contiene esencialmente la determinación de que Dios es espíritu. Ahora bien, se puede rehacer el proceso en el sentido de que esta esencia que rige al mundo es una causa separada del mundo, una esencia sabia. Pero «causa», «sabiduría» son determinaciones ulteriores que todavía pertenecen estrictamente a este ámbito: lo máximo derivado de la [218] determinación de la vitalidad finita es tan sólo la universalidad de la vitalidad, el Νοῦς. Hasta aquí llega el contenido implicado en el punto de partida.

Todavía hay que considerar la tercera forma de este tránsito, la más esencial de todas, la absoluta dentro de esta primera serie de pruebas. En efecto, como se observó recientemente acerca del tránsito, que su contenido era la actividad vital, ahora el contenido que está implicado bajo esta tercera forma es el espíritu. Si se quisiera expresar el tránsito en forma de silogismo entonces habría que decir: «Puesto que existen espíritus finitos —tal es el ser del que se parte aquí— entonces existe el Espíritu absoluto e infinito», y aquí se llega a la determinación de Dios como espíritu. Pero este «puesto que», esta relación meramente afirmativa, contiene nuevamente el defecto de que así los espíritus finitos serían el fundamento y Dios la consecuencia de la existencia de espíritus finitos: aquí está nuevamente lo equívoco. Lo negativo de los espíritus finitos debe ser negado. Por eso la verdadera forma es la siguiente «Hay espíritus finitos; pero lo finito no posee ninguna verdad sino que la verdad del espíritu finito y su realidad efectiva es sólo el Espíritu absoluto». Lo finito no es ningún ser verdadero; en él mismo existe la dialéctica de superarse, negarse, y su negación es la afirmación en cuanto infinita, en cuanto universal en sí y para sí. — Hay que asombrarse de que este proceso no haya sido tenido en cuenta en las pruebas de Dios.

[197] En atención a esta relación se podría tener en cuenta el así llamado panteísmo. Pero ya se dijo[54] que nunca se dio propiamente un panteísmo, es decir, un cosmoteísmo [*Allgötterei*]; ello equivaldría a la repre-

53. La idea del *Noús* que domina todo se halla en Anaxágoras; la prueba de la existencia de un alma del mundo se halla en Platón, *Leyes* X 893b-899b. La idea de alma del mundo pudo encontrarla Hegel sobre todo en Schelling, *Von der Weltseele*, Hamburgo, 1798.
54. Ver el pasaje de *L* 195 ss. (56 ss.).

sentación de que todas las cosas singulares son Dios — esta caja, esta pizca de tabaco. Lo que ha sido designado con este nombre, insulso, es el pensar a Dios como substancia y a lo finito referido a Él como accidente. Yo dije que la vitalidad finita no es la verdadera sino que la verdad del espíritu finito es el Espíritu absoluto, por tanto [hay], por un lado, la negación del espíritu [finito], y por el otro, el Espíritu absoluto. En Spinoza lo absoluto es la substancia y a lo finito no se le adjudica ningún ser; por tanto, se trata de un monoteísmo, del acosmismo. Hasta tal punto sólo existe Dios que no hay un mundo en absoluto; ahí lo finito no posee ninguna realidad verdadera. Pero esos modernos charlatanes no pueden liberarse de la opinión de que las cosas finitas poseen, como Dios, un ser real y que son algo absoluto. Por lo que concierne a nuestro proceso, tenemos lo finito como punto de partida, que se muestra como algo negativo, cuya verdad es lo infinito, la necesidad absoluta o, en una determinación más profunda, la vitalidad absoluta, el Espíritu, y ahí viene ahora la relación tal como la he mostrado, sin determinar todavía si el Espíritu absoluto en relación con lo finito existe solamente como substancia o como sujeto, si los espíritus finitos son efectos o accidentes de lo infinito. Se trata ciertamente de una diferencia, pero que no merece tanto alboroto. La cuestión capital consiste en determinar lo absoluto o bien como substancia o bien como sujeto o espíritu. Los que hablan de panteísmo carecen de las más elementales determinaciones del pensamiento.

[218] Hemos contrapuesto el ser y Dios. En la medida en que se comienza por el ser, éste es inmediatamente, según su primer aparecer, lo finito. Pero en tanto se dan estas determinaciones, podemos comenzar también por Dios y pasar al ser. Si comenzamos por Dios, este punto de partida, Dios, está puesto ciertamente bajo una forma finita, porque Él no ha sido identificado todavía con el ser, no es representado como existente; porque un Dios que no existe es algo finito y no es verdaderamente Dios. La finitud de esta relación consiste en ser subjetiva: Dios no [existe] como sujeto sino como algo subjetivo. Este universal en general, Dios, tiene ciertamente existencia, pero sólo esta existencia finita en nuestra representación. Esto es unilateral. Poseemos a Dios, este contenido, como afectado con esta unilateralidad y finitud, que llamamos «la representación de Dios». Lo que interesa es que la representación se libere de esta mancha de ser algo meramente representado y subjetivo y que este contenido llegue a la determinación de existir.

Hay que considerar este segundo aspecto de la mediación tal como se presenta en la forma finita del entendimiento, en cuanto [219] prueba ontológica. Ésta pasa del concepto de Dios al ser de Dios. Los antiguos, la filosofía griega, no conocieron este pasaje; tampoco fue llevado a cabo durante largo tiempo en la era cristiana porque para ello se requiere la más profunda inmersión del espíritu en sí mismo. Por vez primera uno

de los grandes filósofos escolásticos, | Anselmo de Canterbury, este profundo pensador especulativo, lo formuló así: «Nosotros tenemos la representación de Dios; pero Él no es mera representación sino que existe»[55]. Ahora bien, ¿cómo efectuar este pasaje, cómo hay que evidenciar que Dios no es meramente algo subjetivo en nosotros? O bien, ¿cómo la determinación del ser debe ser mediada con Dios? Porque ser y Dios son dos cosas distintas.

La crítica kantiana[56] se ha dirigido también contra esta así llamada prueba ontológica y, por así decirlo, salió triunfante en su tiempo. Hasta los tiempos más recientes predominó la opinión de que todas estas pruebas de Dios habían sido refutadas como fútiles intentos del entendimiento. Pero, así como las pruebas precedentes son elevaciones a Dios, la actividad del espíritu y, más exactamente, la actividad propia del espíritu pensante que los hombres no se dejan arrebatar, así lo es esta prueba. A propósito de lo histórico vimos que los antiguos no conocieron este pasaje. Solamente cuando el espíritu ha progresado hasta su libertad y subjetividad supremas, concibe como subjetivo este pensamiento de Dios y llega a esta oposición de subjetividad y objetividad.

El modo[57] como Anselmo formuló la mediación es el siguiente: pertenece a la representación de Dios ser absolutamente perfecto[58] (una expresión muy indeterminada). Eso, podemos decir en general, es totalmente correcto. Ahora bien, si mantenemos a Dios sólo como representación entonces como sólo representado es algo defectuoso y no lo

55. Hegel resume muy libremente la argumentación de Anselmo: «Ciertamente, creemos que Tú eres algo por encima del cual no se puede concebir nada mayor... Ahora bien, aquello por encima de lo cual no se puede concebir nada mayor no puede existir sólo en la inteligencia. Porque, aun cuando existiera sólo en la inteligencia, cabría pensar que existe en la realidad, lo cual es algo mayor. Por lo tanto, si aquello por encima de lo cual no se puede concebir nada mayor existiera solamente en la inteligencia, sería algo por encima de lo cual se puede pensar algo mayor. Pero esto no puede ser. Por lo tanto existe sin duda algo por encima de lo cual no se puede concebir nada mayor, ni en el pensamiento ni en la realidad» (*Proslogion* cap. II). «Por lo tanto, ¡oh Señor!, no sólo eres algo por encima de lo cual no se puede concebir nada mayor, sino que eres mayor que todo lo que se puede pensar» (*ibid.*, cap. XV. Cf. *Anselmi opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, Stuttgart/Bad Canstatt, 1968 1/101-102 y 112). El cotejo con el capítulo XV muestra que Anselmo tiene una meta que va más allá de Hegel.

56. Ver Kant, KtV, 620-630. Tampoco Kant considera el argumento ontológico en la forma presentada por Anselmo.

57. En *Bo* marg.: 1.6.27.

58. En el *Proslogion,* Anselmo no puso como premisa la absoluta perfección de Dios, como supone Hegel, sino sólo el concepto de Dios como algo por encima de lo cual no puede concebirse nada mayor. Ciertamente, la idea de omniperfección se encuentra en el Proemio del *Proslogion* («Bien sumo que no necesita de ninguna otra cosa y del que todas las cosas necesitan para existir y para existir bien»). Pero esta idea no es una premisa del argumento ontológico del *Proslogion* sino una conclusión de los «cuatro argumentos» sobre los grados en la bondad, que Anselmo desarrolla en su obra anterior, *Monologion*, caps. I-IV.

más perfecto. Porque lo perfecto es aquello que no sólo es representado sino que también existe, es real. Por tanto, dado que Él es lo perfecto, Dios no es sólo representación sino que a Él también le compete la efectividad, la realidad. Lo que la crítica kantiana objeta en contra de esto es, primeramente, la universalidad abstracta de que el concepto de Dios es presupuesto, que se parte de éste y que del concepto mismo haya que derivar o «descascarar»[59] la realidad, el ser, el pensar.

En una elaboración más tardía, más amplia y más intelectualista del pensamiento de Anselmo se dijo que el concepto de Dios consiste en ser lo inclusivo de todas las realidades, la esencia omnirrealísima[60]. Pero también el ser es una realidad; luego a Dios también le compete [220] el ser. Contra eso se ha objetado que el ser no es ninguna realidad[61], que no pertenece a la realidad de un concepto. Realidad del concepto sería el contenido distintivo del concepto; pero el ser no agrega nada al contenido del concepto. Si tenemos un contenido cualquiera y lo determinamos —por ejemplo, el oro tiene este peso específico— entonces esto es una de sus realidades. A ello se agrega ahora el color amarillo, etc., como otra de las realidades del concepto. Kant entonces hizo plausible lo siguiente: yo me represento cien táleros[62]: el concepto o lo distintivo del contenido es el mismo, ya sea que me los represente o los tenga en el bolsillo. En el ejemplo de los cien táleros también puede hacerse plausible la objeción contra la forma primera o anselmiana, para la cual el ser debe provenir del concepto en general; según esa objeción el concepto y el ser son diversos entre sí, el concepto y el ser son, cada uno, para sí, y el ser debe añadirse desde fuera, desde otra parte — porque no reside en el concep-

59. Hegel alude a Kant, *KrV* B 631 («Era algo totalmente innatural y una mera reedición de la agudeza escolar pretender entresacar [*ausklauben*], de una idea esbozada muy arbitrariamente, la existencia del objeto mismo que le corresponde»). En lugar de *ausklauben* Hegel emplea el término coloquial *herausklauben* que traducimos por «descascarar», como se pela una cebolla entera desde sus hojas.

60. Hegel alude directamente a la variante del argumento ontológico examinada por Kant en *KrV* B 624 s. Esta nueva forma de argumentar pertenece a la escuela de Wolff, es decir, entre otros, a A. G. Baumgarten (*Metaphysica* § 810 s.). La argumentación cartesiana suponía que en la idea del ente perfecto estaba contenida la existencia necesaria; en la argumentación de Baumgarten el ente perfectísimo es el «ens omnibus realitatibus gaudens» (cf. § 823) al cual no le puede faltar la realidad de la existencia. Este concepto se encuentra ya en Christian Wolff: «Se llama ente perfectísimo aquel en el que existen todas las realidades *posibles* en grado absoluto y sumo» (*Theologia naturalis*. Pars posterior, § 6).

61. «El ser no es, obviamente, ningún predicado real, esto es, un concepto de cualquier cosa que podría agregarse al concepto de una cosa. Él es meramente la posición de una cosa en sí misma o de ciertas determinaciones» (Kant, *KrV* B 626).

62. «Cien táleros reales no contienen más que cien táleros posibles. Porque, dado que éstos significan el concepto y aquéllos el objeto y su posición en sí mismo, mi concepto no expresaría el objeto entero en el caso en que éste contuviese más que aquél, y, por consiguiente, tampoco sería su concepto adecuado. Pero en mis recursos pecuniarios cuentan más cien táleros reales que su mero concepto [es decir, su posibilidad]...» (Kant, *KrV* B 627).

to. El concepto de los cien táleros no logra en absoluto que ellos existan. Esta es la crítica que se aduce contra la prueba ontológica. Esto es lo que se ha impuesto hasta ahora. Luego la cuestión capital es si el ser reside en el concepto y si se puede derivar del concepto.

A estas objeciones se ha de replicar lo siguiente: ciertamente, en la vida ordinaria se denomina «concepto» a la representación de los cien táleros. Pero eso no es ningún concepto sino solamente una determinación del contenido de mi conciencia; ciertamente puede faltar el ser a una representación sensible abstracta como «azul» o a una nota distintiva del entendimiento que está en mi cabeza. Pero no hay que llamar concepto a ese tipo de cosas. El concepto y, sobre todo, el concepto absoluto, el concepto en sí y para sí, el concepto de Dios, ha de ser aceptado simplemente, y este concepto contiene, como una nota distintiva, al ser.

[221] El concepto es lo viviente que se mediatiza a sí mismo; una de sus determinaciones es también el ser. Esto puede mostrarse muy fácilmente de dos modos. Primero, por lo que concierne al concepto, éste es inmediatamente esto universal que se determina y particulariza — esta actividad de juzgar [*urteilen*], de particularizarse y determinarse, de poner una finitud, de negar esta finitud suya y de ser idéntico a sí mismo en esta negación de su finitud. Tal es el concepto en general, el concepto de Dios, el concepto absoluto; Dios es justamente esto. Dios en cuanto espíritu o en cuanto amor consiste en que Él se particulariza, crea el mundo, a su Hijo, pone a un otro suyo y en este se posee a sí mismo, es idéntico a sí mismo.

En el concepto en general —y todavía más en la Idea— ocurre esto en general: ser idéntico a sí mismo y referirse a sí mismo por medio de la negación de la particularización, de la que él es, a la vez, la actividad de ponerla.

Ahora sigamos preguntando: «¿Qué es el ser —esta propiedad, esto distintivo, esta realidad— como para que sea necesario saberlo unificado con la Idea de Dios?». En este caso debemos responder: «El ser no es otra cosa que lo inefable, lo carente de concepto, no esa cosa concreta que es el concepto, sino sólo la abstracción de la referencia a sí mismo». Lo que es, es, se refiere a sí mismo. Se puede decir: «Es la inmediatez». Ser es lo inmediato [222] en general e, inversamente, lo inmediato es el ser, está en relación consigo mismo, lo cual significa que la mediación es negada. Esta determinación: «referencia a sí mismo, inmediatez» es ahora inmediatamente, para sí misma, la más abstracta y la más pobre dentro del concepto en general y en el concepto absoluto, en el concepto de Dios, en cuanto que indica que Él es la relación consigo mismo. En el concepto mismo se encuentra inmediatamente esta referencia abstracta a sí mismo: con ella comienza la Lógica. El ser es diverso del concepto en cuanto que no es el concepto entero sino sólo una de sus determinaciones: solamente esta simplicidad del concepto, de estar cabe sí mismo — la identidad con-

sigo, la mera referencia a sí mismo. Tal es la simple intelección de que el ser está en el concepto. Acerca del ser, reina tal carencia de pensamiento que se afirma que en el concepto no está el ser; ciertamente, se distingue de él pero sólo como una determinación del concepto. Luego esta determinación se da inmediatamente en el concepto. No hay que confundir el concepto con la representación, tal como se lo hace en la vida ordinaria.

El otro aspecto sería el siguiente. Hemos dicho: el concepto contiene esta determinación en sí mismo; ella es una de sus determinaciones. Pero el ser también es diverso del concepto, puesto que éste es la totalidad. En la medida en que son diversos, para su unificación también hace falta la mediación; ellos no son inmediatamente idénticos. Toda inmediatez es verdadera y real sólo en cuanto que es en sí mediación e, inversamente, toda mediación es verdadera solamente en cuanto es en sí inmediatez y mantiene una relación consigo misma. El concepto es diverso del ser y esta diversidad es de tal índole que es el concepto el que la supera. El concepto es esta totalidad, el movimiento, el proceso de objetivarse. El mero concepto como tal, diverso del ser, es un concepto meramente subjetivo; esto es una deficiencia.

[220] Captar el movimiento del concepto como actividad es un desarrollo que pertenece a la Lógica, como es obvio. Sin embargo, al menos se lo puede representar así. En primer lugar, cuando se trata del concepto hay que abandonar la opinión de que él sería algo que solamente nosotros tenemos y formamos en nosotros. El concepto es el fin de un objeto, el alma de lo viviente. Lo que llamamos alma es el concepto y en el espíritu, en la conciencia, llega a la existencia el concepto como tal, el concepto libre, diferente de su realidad en sí — en su subjetividad. El sol, el animal, sólo es el concepto pero no lo posee. El concepto no es objetivo para ellos. En el sol y en el animal no se encuentra esta separación; pero en la conciencia existe eso que se llama «yo», el concepto existente, el concepto en su realidad subjetiva, y yo, [221] este concepto, soy lo subjetivo. Pero ningún hombre está satisfecho con una mera yoidad (*Ichheit*); el yo es activo, y esta actividad consiste en objetivarse, darse realidad y existir. En una determinación ulterior y más concreta, esta actividad del concepto ya se encuentra en el animal y después, también en el yo, en el espíritu, como eso que denominamos «impulso». Cada satisfacción del impulso implica para el yo este proceso de superar la subjetividad y, a la vez, de poner esta subjetividad e interioridad como algo exterior, objetivo y real, de producir la unidad de lo meramente subjetivo y de lo objetivo, quitando a ambos esta unilateralidad. Yo tengo un impulso; esto es algo deficiente y subjetivo. Su satisfacción me proporciona un sentimiento de mí mismo. Si permanezco meramente en el anhelo, en la nostalgia, no soy nada real. Hay que llegar hasta el existir. Todo actuar en el mundo consiste en superar lo subjetivo, en poner lo objetivo y en producir la unidad de

ambos. No hay ninguna cosa que podría ser ejemplificada tanto como la superación de lo opuesto, la producción de la unidad de lo subjetivo y lo objetivo. El concepto consiste en ponerse tanto subjetiva como objetivamente o, también, como ninguna de ambas cosas. [222] Por consiguiente, el concepto posee en sí mismo, por un lado, esta determinación pobre y abstracta del ser. Pero, como diferente de ella —y debe serlo porque es viviente— él, como viviente, niega lo subjetivo y lo pone como objetivo.

Esto es lo que merece el nombre de crítica. En consecuencia, el pensamiento de Anselmo es un pensamiento necesario y verdadero en cuanto al contenido; pero la forma deductiva de la prueba tiene, sin duda, un defecto, como los modos anteriores de mediación. Está presupuesto el concepto puro, el concepto en sí y para sí, el concepto de Dios, pero también, el que este concepto a la vez *exista*, tenga ser. La unidad del concepto y del ser [223] es un presupuesto, y el defecto consiste justamente en que es un mero presupuesto, no probado sino admitido inmediatamente. Si comparamos este contenido con la fe y el saber inmediato entonces en ellos se dice: Dios es un hecho de nuestra conciencia; yo poseo una representación de Dios y con ella va unido el ser de Dios. Se declara, pues, que el ser de Dios está inseparablemente conectado con la representación de Dios. En el concepto el ser debe ser no sólo un *esse in idea*, sino también un *esse in re*. Así se trata del mismo contenido, como el presupuesto de Anselmo. Presuponer significa aceptar inmediatamente algo como principio, algo no demostrado. En la fe ocurre lo mismo. Se dice que se sabe tal cosa inmediatamente, que se cree en ella. Por tanto, desde Anselmo no se ha avanzado absolutamente nada. Pero, como se dijo, lo defectuoso consiste en que se trata de algo presupuesto, de algo inmediato, y así no se conoce la necesidad de esta unidad. Ahora bien, este presupuesto se halla por doquier, también en Spinoza; él no define de otro modo a Dios o a la causa absoluta. Él dice[63]: la substancia es lo que no puede ser pensando sin existencia, aquello cuyo concepto incluye en sí la existencia, es decir, la representación de Dios está conectada inmediatamente con el ser. Esto es lo que había dicho Anselmo y lo que se repite en la fe actual.

Spinoza dice: la substancia incluye el ser en sí misma. Esta inseparabilidad del concepto y del ser sólo ocurre absolutamente en Dios. La finitud de las cosas consiste en que el concepto, la determinación del concepto y su ser según esta determinación son diversos. Lo finito es lo que no se corresponde con su concepto, o mejor, con el concepto. — El hombre, se dice, es mortal. Eso lo expresamos también así: el cuerpo y el alma pueden separarse; aquél es finito, ésta es el concepto. Ahí existe la separa-

63. Hegel se refiere a Spinoza: «Demostración: La substancia no puede ser producida por otro... luego será causa de sí misma... su esencia implica necesariamente la existencia...» (*Ética*, Parte I, Proposición VII).

ción; pero en el concepto puro sólo existe lo inseparable. Cada impulso, como se dijo, es un ejemplo del concepto que se realiza. En el impulso del espíritu o del viviente hay que tomar no sólo lo formal, sino también el contenido del impulso. El impulso satisfecho es ciertamente infinito en cuanto a la forma; pero tiene un contenido y, según éste, es finito y limitado y no corresponde al concepto, al concepto puro.

C) EL CULTO[64]

[226] En el segundo objeto que hemos considerado, en el saber acerca de Dios, tengo a Dios como objeto, me he sumergido en él; sólo el objeto está ante mí, es para mí lo cierto y, en esta medida, sólo sé acerca de Él. Por cierto, también sé acerca de lo finito que es mi punto de partida; pero he pasado de su negación al saber de la verdad, al saber acerca de Dios. Me he elevado a esta esfera espiritual, me he instalado en este suelo espiritual que es Dios, lo divino. Esta relación es así teórica; falta la [relación] práctica y de ésta se habla en el culto.

En la relación teórica estoy sumergido en mi objeto y no sé nada acerca de mí. Pero este saber, esta relación aislada, no es todo lo que de hecho está presente. Yo estoy frente al objeto del que estoy colmado. El que yo exista y posea un objeto se sigue de una reflexión sobre la conciencia: yo considero mi saber acerca del objeto y así resulto yo y el objeto. En tanto hago esta reflexión —yo y el objeto— resultan dos cosas y las dos son diversas. En la intuición, en la relación teórica, hay solamente un objeto del que estoy colmado y no sé nada acerca de mí. Pero lo verdadero es la relación entre este objeto y yo.

[227] Con ello comienza la relación práctica en la que yo soy para mí, me contrapongo al objeto y ahora tengo que producir mi acuerdo con él. No sólo tengo que saber al objeto y estar colmado por él sino que tengo que saberme colmado por este objeto, saberlo en mí y saberme en él, que es la verdad y, por tanto, saberme en la verdad. Producir esta unidad es la obra o el aspecto del culto. Sólo en la relación práctica, en la voluntad, comienza propiamente esta separación de la subjetividad y la objetividad; en la relación teórica yo estoy colmado por el objeto. Sólo aquí, en la voluntad, en lo práctico, yo existo para mí, soy libre, estoy referido a mí como sujeto, y sólo ahora estoy enfrentado al objeto. En esta medida la limitación comienza solamente en el orden práctico no en la relación teórica. Se dice que la ilimitación está en la voluntad y que yo estoy limitado solamente en el saber, pero esto último se podría decir propiamente de la voluntad. En el querer yo existo para mí; los otros objetos están enfrente

64. En *Bo* marg.: 14.6.27.

de mí, y así ellos son mi límite. La voluntad tiene un fin y se dirige a este fin; ella es la actividad de superar esta finitud, esta contradicción de que el objeto sea para mí un límite. En la determinación práctica hay finitud, de modo que yo, en cuanto voluntad, soy sujeto para mí y existe otro objeto hacia el que estoy dirigido. En la medida en que actúo, tengo la necesidad de asimilarme este objeto, de superar mi finitud en referencia a él y de restablecer el sentimiento de mí. En esa necesidad estoy limitado y la carencia se manifiesta en el hecho de que el objeto se me aparece como exterior.

Por tanto, en el orden práctico el hombre posee como objeto otra cosa. En la religión este objeto es Dios, acerca del cual sabe el hombre. No bien el hombre vuelve la mirada sobre sí, este objeto es para él otra cosa, un más allá. En el orden teórico él no reflexiona sobre esta oposición; allí existe esta unidad inmediata, saber inmediato, fe. En el orden teórico el hombre se reúne con este objeto; así podemos expresar la conciencia teórica de acuerdo a su resultado, su conclusión. Por el contrario, en el culto, de un lado está Dios y del otro estoy yo, y la determinación es reunirme con Dios, [228] saberme en Dios y saber a Dios en mí. El culto consiste en procurarse este goce supremo y absoluto. Ahí hay sentimiento; yo estoy ahí con mi personalidad particular y subjetiva para saberme, en cuanto «éste», reunido con Dios, saberme en la verdad —y sólo en Dios poseo mi verdad— para que yo me reúna conmigo en Dios.

[234] Lo presupuesto en el culto consiste en que la reconciliación de Dios con el hombre esté consumada en sí y para sí, que no se trata de realizarla absolutamente por primera vez sino que ella sólo necesita ser producida para mí, el particular, porque en el orden práctico yo existo realmente en cuanto que soy este singular. La obra del culto consiste en participar de esta reconciliación realizada en sí y para sí. Esta reconciliación ha sido realizada en general y es el fundamento de toda conciencia religiosa.

Hemos comenzado por la base de la religión, por esto substancial. Ahí está contenido el principio que sólo Dios es la verdad o, en forma más precisa, que él es bondadoso y ha creado a los hombres, etc. Se trata de este presupuesto, que sólo Dios es la verdadera realidad efectiva, que yo, en la medida en que poseo esa realidad la poseo sólo en Dios. Dado que sólo Dios es la realidad efectiva, en Él debo tener mi verdad y realidad. Tal es el fundamento del culto.

[235] Hoy en día este aspecto del culto ha sido más o menos dejado a un lado, no se presenta más con esta importancia; la charla sólo gira en torno de producir en los hombres la fe en Dios. Pero el pretender producir la religión queda al margen de ésta. Más tarde tendremos oportunidad de detallar las diferentes formas de este culto. El capítulo habitual *de unione mystica* en la Teología Dogmática trata acerca de este culto. Lo místico es universalmente todo lo especulativo que queda oculto al entendimien-

to. El sentimiento, este goce, que yo esté en gracia con Dios, que su espíritu esté viviendo en mí, la conciencia de mi unificación y reconciliación con Dios, es lo más íntimo del culto.

La primera forma del culto es lo denominado devoción [*Andacht*]. | La devoción no es meramente la fe en que Dios existe sino que ella está presente cuando la fe se vuelve más viva, cuando el sujeto ora, cuando no se reduce a ocuparse de este contenido en forma objetiva sino cuando se sumerge en él; el fuego y el calor de la devoción es aquí lo esencial. De este modo ahí está presente el sujeto; es la subjetividad la que ahí se posee a sí misma, la que ora, la que habla, la que atraviesa las representaciones, la que sabe acerca de sí y del objeto mismo, la que se ocupa de su elevación. Devoción es el espíritu que se mueve en este movimiento de conservar para sí este objeto. Esta interioridad es la devoción en general[65].

Al culto pertenecen, en segundo lugar, las formas externas: que el sentimiento de la reconciliación sea producido de modo externo y sensible —como, por ejemplo, en los sacramentos— que la reconciliación sea llevada al sentimiento, a la conciencia actual, presente y sensible — y todas las múltiples acciones que llamamos «sacrificio». La misma negación que ocurría en la conciencia teórica, donde veíamos al sujeto elevarse por encima de lo finito, [236] se lleva a cabo conscientemente en el culto; ahí el sujeto comienza a ocuparse de sí mismo.

Ya en el celo y vivacidad de la devoción se produce el alejarse de las representaciones — esta energía y violencia contra la conciencia que antes se interesaba en aferrarse a la verdad, y de una manera activa. La negación ya está en la devoción y, por medio del sacrificio, obtiene también una configuración externa. El sujeto renuncia a algo, niega algo de sí. Él tiene una propiedad y se despoja de ella para probar que se toma la cosa en serio. En parte él realiza esta negación más intensivamente, sólo para que así algo sea sacrificado, quemado — aún con sacrificios humanos. En parte el mismo goce sensible, por ejemplo, el comer y beber, es ya negación de cosas externas. Así, a partir de esta negación se pasa del sacrificio al goce y a la conciencia de haberse puesto en unidad con Dios gracias a aquella negación. El goce sensible se enlaza inmediatamente con lo más alto, con la conciencia de la unión con Dios.

La tercera y suprema forma del culto consiste en que el hombre se despoja de su subjetividad — que no sólo haga una renuncia en las cosas externas, como la propiedad, sino que ofrezca a Dios su corazón, lo más

65. «Cuando el sujeto, en el fuego y calor de la devoción, se sumerge en su objeto sigue siendo el mismo; justamente el sujeto es el que se mantiene en esta ocupación devota, es él quien ora, habla, recorta representaciones, se ocupa de su elevación. Pero en la devoción el sujeto no se mantiene en su particularidad, sino sólo en su moverse en el objeto y sólo como este espíritu que se mueve» (*W*[1]; *Co*).

íntimo de él y que en esta intimidad sienta remordimiento y contrición, tome conciencia de su naturalidad inmediata que consiste en pasiones y propósitos particulares y se libere de éstos, purifique su corazón y se eleve, mediante esta purificación del corazón, a una región puramente espiritual. Tal sensación de nulidad puede ser un mero estado de ánimo, una sensación aislada, o bien algo realizado a fondo. Si el corazón y la voluntad se han formado seriamente y a fondo en lo universal y verdadero, entonces estamos en presencia de lo que aparece como eticidad. En esa medida lo ético es el culto más auténtico. Pero con ello debe entonces estar conectada la conciencia de lo verdadero, lo divino, Dios.

En esa medida la filosofía es ahora un culto continuo: ella tiene por objeto lo verdadero en su figura suprema, en cuanto Espíritu absoluto, en cuanto Dios, y ella consiste no sólo en saber esta verdad en su forma simple, en cuanto Dios, sino también en saber lo racional en sus obras, en cuanto producidas por Dios y dotadas de razón. Para saber la verdad uno debe deshacerse de su subjetividad, de las ocurrencias subjetivas de la vanidad individual [237] y que se ocupe de la verdad puramente en el pensar y sólo se comporte en conformidad con el pensar objetivo. Esta negación de la subjetividad particular es un momento esencial y necesario[66].

66. En W^2 (y en W^1) se encuentra el siguiente desarrollo que en 1831 llevó a tratar del culto: «El espíritu único es el fundamento substancial en general, es el espíritu de un pueblo tal como está determinado en los períodos singulares de la Historia mundial — el espíritu nacional: éste constituye el fundamento substancial en el individuo, cada uno ha nacido en su pueblo y pertenece al espíritu del mismo. Este espíritu es lo simplemente substancial y lo idéntico por naturaleza, por así decir, es el fundamento absoluto de la fe. Lo que vale como verdad se determina según él. Así esto substancial es para mí, a diferencia de los individuos, y es su dueño, y, en esta relación con ellos, es su autoridad absoluta. Cada individuo, en cuanto pertenece al espíritu de su pueblo, nace así en la fe de sus padres, sin culpa y sin mérito, y la fe de los padres es para el individuo algo santo y su autoridad. Esto es el fundamento de la fe proporcionado por el desarrollo histórico.

»Aquí nace la pregunta: ¿cómo está fundamentada una religión, es decir, de qué modo el espíritu substancial llega a la conciencia de los pueblos? Se trata de una cuestión histórica; los comienzos no son claros. Los que saben caracterizar este espíritu son los profetas, los poetas — Heródoto dice*: 'Homero y Hesíodo crearon los dioses de los griegos'. Aquí, Homero y Hesíodo poseen una autoridad pero tan sólo porque sus sentencias eran conformes con el espíritu griego. A estos poetas los precedieron, a su vez, otros comienzos más tempranos, que eran el primer destello de lo divino, porque no puede decirse que haya existido desde el comienzo el grado de perfeccionamiento que aparece en Homero. En el comienzo, el estremecimiento ante lo suprasensible se expresó todavía de una forma burda. El comienzo es el temor y para alejarlo, así como para atraerse aquella potencia suprasensible, se emplearon fórmulas mágicas y se rezaron himnos. Así la conciencia se desarrolla paulatinamente, y los pocos que saben lo que es lo divino son los patriarcas, los sacerdotes, o incluso una casta o una familia particular pueden ser destinados a administrar la doctrina y el culto. Cada individuo es iniciado en estas representaciones y sensaciones, y así se difunde en el pueblo un contagio espiritual, y la educación consiste en que el individuo viva en la atmósfera de su pueblo. Así, los niños, limpios y engalanados, participan del culto, participan de las funciones o llenan algún cometido ahí, en todo caso aprenden las oraciones, escuchan las

| La religión es relación con Dios. Dijimos que esta relación está en el pensar. Dios es para el pensamiento porque Él es lo universal en sí y para sí. El juicio [*Urteil*] de este universal en sí y para sí, la creación, consiste en particularizarse, en este diferenciarse del espíritu particular respecto del

representaciones de la comunidad, del pueblo, se introducen en ellas y las aceptan del mismo modo inmediato como se transmiten una misma manera de vestirse y las costumbres de la vida diaria. Se trata de una autoridad natural, pero su potencia es lo máximo en el orden espiritual. Por más que el individuo se imagine autónomo, no puede sobrevolar este espíritu, porque él es lo substancial, su misma espiritualidad.

»Esta autoridad es, al comienzo, totalmente ingenua y se afianza inmediatamente en el pueblo sin que se prohíba lo contrario. Ahí los individuos no son ni libres ni dependientes, porque no está presente para nada la antítesis de la reflexión y del pensar subjetivo. Somos nosotros quienes decimos que los pueblos creyeron esto; pero ellos mismos no lo llamaron 'creer', en cuanto que esto implica conciencia de una antítesis. En cambio, ahora hay diversas formas de creencia, diversas religiones que pueden entrar mutuamente en colisión. Por lo que atañe a este encuentro, él puede ocurrir sobre la base de la representación y de la reflexión, y la defensa puede apoyarse en razones y pruebas de la verdad, pero también puede asumir la forma según la cual los pueblos fuerzan a otros a adaptarse a su fe; así la fe se convierte en poder coactivo del Estado ya sea dentro del Estado mismo, ya sea en lo exterior al Estado. Esta colisión ha causado innumerables guerras. Pertenecen a este capítulo, por ejemplo, las guerras de los mahometanos, las guerras de religión entre católicos y protestantes, también los juicios a herejes, además de las batallas entre los adoradores de Shiva y los de Vishnu, en los hindúes. Aquello por lo que se combate en tales colisiones es el honor de Dios, que Dios sea reconocido en la conciencia y que se llegue a reconocer la verdad del pueblo. Contra esta violencia se erige la libertad de la fe en general; pero después esta libertad puede también asumir la postura de mantenerse por encima del diverso contenido que se afirma como verdad. Considerada formalmente, ella es la libertad de fe en cuanto tal, donde no se tiene en cuenta lo que se cree. Ésta es entonces la exigencia formal de la libertad, la cual no se fija en la verdad de la fe y se refiere solamente a la libertad subjetiva; el contenido puede estar constituido por lo que se quiera. Ahí interviene la diferencia entre lo interior, el ámbito de la conciencia moral, donde estoy cabe mí mismo, y el contenido esencial. Lo interior es lo sagrado, el ámbito de mi libertad, que debe ser respetado — se trata de una exigencia esencial que eleva al hombre en la medida en que despierta en él la conciencia de la libertad. Lo fundamental ya no es el contenido substancial de la fe, sino la formalidad del creer.

»Pero la libertad de fe aparece prontamente como una contradicción en sí misma, cuando se considera el asunto desde el pensar abstracto; porque justamente en la medida en que se cree se acepta algo dado y previo, la libertad, en cambio, exige que eso sea puesto y producido por mí. Ahora bien, en esa exigencia de libertad, la fe es captada de hecho como mi fe personal, como mi certeza más propia e íntima. En esta certeza acerca de mí mismo, en la que mi convicción y mi fe poseen su fuente y su sede, yo soy libre para mí frente a otros, sea cual fuere la índole de la fe misma; o bien, las razones, las reflexiones y los sentimientos determinados sobre los que ella se edifica son aquí indiferentes. Ciertamente, la fe todavía no es libre en sí misma en cuanto a su contenido, y es primeramente el pensar el que busca ser libre también con referencia al contenido.

»Ahora bien, aquí en donde la libertad se refiere también al contenido es precisamente donde surge la ruptura entre pensar y creer, esa ruptura que ya podemos ver en Grecia en tiempos de Sócrates. El pensar implica una nueva relación con la fe. En efecto, el aspecto formal entra en relación con lo substancial de la verdad. Este principio se encuentra en la religión cristiana desde el comienzo; ciertamente, por un lado ella comienza por una historia externa que es creída, pero esta historia reviste a la vez el significado de ser explicación de

Espíritu absoluto. La primera relación que habíamos considerado era la del saber, la relación teórica. La segunda es la relación práctica, el saber acerca de esta elevación y la elevación misma es saber. El tercer momento es el saber acerca de este saber. Tal es la religión real[67].

la naturaleza de Dios. Según la distinción que aparece ahí inmediatamente Cristo no es sólo un hombre que ha afrontado este destino sino también el Hijo de Dios. Lo más profundo es entonces la explicación de la historia de Cristo; ella se ha dado en el pensamiento y ha producido la Dogmática, la doctrina de la Iglesia. Con esto se presenta la exigencia de la interioridad, del pensar. Entonces se sigue desarrollando la ruptura entre el pensar y el creer. El pensar se sabe libre tanto respecto de la forma, como del contenido. En el pensar hay libertad, pero sin carencia de autoridad; — él tiene ciertos principios que son suyos y a los que él reduce todo; pero estos principios pertenecen a la evolución; una época posee ciertos principios y, en esa medida, existe una autoridad en ella. El último análisis, en el que no hay más principios presupuestos, se encuentra sólo en el avance hacia la filosofía» (*1831*).

* «Homero y Hesíodo... forjaron una teogonía para los griegos, dieron a sus dioses nombre y apellido, distribuyeron honores y oficios y plasmaron su figura» (Heródoto, *Historiae*, ed. Aldus, 1502, II, § 53; cf. *Herodoti Halicarnassei: Historiarum Libri IX*, Lipsiae, 1828, t. I, 173).

67. Así *L*; *Hu*: «Tales son los tres momentos del concepto de religión». *An*: «El elevarse a Dios es saber; sólo el saber acerca de este saber es la verdadera religión».

LA RELIGIÓN DETERMINADA

[6] | A esta parte pertenecen las religiones particulares o determinadas, la religión en su distintivo; hay religiones determinadas, particulares y, por tanto, finitas, las religiones étnicas en general. Hasta ahora hablamos de Dios en general, de la conciencia de Dios, de la referencia a Dios, del hombre que sabe al Espíritu divino en sí mismo y que se sabe en el Espíritu divino. [Estas relaciones] han sido mencionadas sólo como representaciones indeterminadas; pero queremos tenerlas en nuestra conciencia. (Lo tercero es la religión absoluta, el concepto pleno de religión, la religión desarrollada en detalle). Es en la religión determinada en donde las determinaciones comienzan a ingresar en aquella esencia universal; tan sólo aquí comienza el conocimiento de Dios; a través de la determinación el pensamiento de Dios comienza a convertirse en concepto[1].

1. En *W* se encuentra la siguiente introducción a la religión determinada: «El sentido más cercano de la religión determinada es aquel en el cual la religión es tomada como género y las religiones determinadas como especies. Esta relación entre género y especies es muy correcta cuando en otras ciencias se pasa de lo universal a lo particular; pero ahí lo particular es tomado sólo empíricamente: ocurre que hay estos y aquellos animales, este y aquel derecho. En la ciencia filosófica no es lícito proceder así, lo particular no puede agregarse a lo universal, sino que lo universal mismo se decide a determinarse, a particularizarse; el concepto se dirime, desde sí hace una determinación originaria. Con lo distintivo está puesto inmediatamente el ser ahí y su conexión con otra cosa; lo determinado es para otro mientras que lo indeterminado no está ahí en absoluto. Aquello para lo cual existe la religión, el ser ahí de ella, es la conciencia. La religión tiene su realidad como conciencia. Por realización del concepto debe entenderse lo siguiente: el contenido es determinado según el hecho y la manera de ser para la conciencia. Nuestro itinerario es el siguiente: hemos comenzado considerando el concepto de religión, la religión en sí; para nosotros ella es tal como la hemos visto, otra cosa es el modo como ella llega a la conciencia... Sólo en la religión verdadera se sabe lo que ella es en sí y para sí, lo que es su concepto; la religión efectiva es adecuada al concepto. Ahora debemos considerar el itinerario según el cual surge la verdadera religión, la religión en su concepto todavía no es religión porque ella

[7] Así como se determina el contenido, Dios, del mismo modo se determina en el otro lado el espíritu subjetivo humano que posee este saber. El principio según el cual Dios está determinado para los hombres es también el principio de la manera cómo el hombre está determinado en sí mismo, [principio] para los hombres en su espíritu. Un dios malo, un dios de la naturaleza tiene como correlatos suyos hombres malos, naturales, esclavos; el puro concepto de Dios, el Dios espiritual tiene como correlato suyo el espíritu libre y espiritual que sabe efectivamente acerca de Dios. En la religión determinada está determinado el espíritu, tanto el Espíritu absoluto que es objeto como el espíritu subjetivo que tiene como objeto la esencia y lo absoluto de aquél. Aquí por primera vez logran su distintivo ambos aspectos. [8] | En la religión determinada como tal o en la religión finita no presenciamos sino determinaciones inferiores del espíritu o de la religión, todavía no tenemos la religión de la verdad absoluta. Pero para que la religión llegue a su verdad absoluta, para que el espíritu llegue a ser para el espíritu la relación del espíritu con el espíritu, para que el espíritu mismo obtenga su distintivo verdaderamente infinito este itinerario es una condición. Estas religiones determinadas son etapas[2] determinadas de la conciencia, del saber acerca de Dios. Son condiciones necesarias para el surgimiento de la religión

esencialmente se presenta sólo en la conciencia como tal. Lo que consideramos aquí, el realizarse del concepto, posee este sentido. La progresión de la realización ha sido indicada en general: el concepto está en el espíritu como capacidad, él constituye su verdad íntima, pero el espíritu debe llegar a saber esta verdad, sólo entonces la verdadera religión es real. De todas las religiones puede decirse que son religiones pero que no corresponden al concepto cuando son todavía limitadas... Sin embargo, ellas deben contenerlo porque de otro modo no serían religiones; pero el concepto está presente en ellas diversamente y ellas inicialmente lo contienen sólo virtualmente. Estas religiones son sólo momentos particulares del concepto y ellas no se corresponden con el concepto en cuanto que él no existe efectivamente en ellas. Así el hombre es libre virtualmente pero los africanos y asiáticos no lo son porque no tienen conciencia de lo que constituye el concepto del hombre. Ahora la religión debe ser considerada en su distintivo; lo supremo que es y puede ser alcanzado es el hecho de que lo distintivo es el concepto mismo, aquello en donde es eliminado el límite y donde la conciencia religiosa no se diferencia de su concepto — esto es la Idea, el concepto perfectamente realizado; pero de ello se hablará sólo en la última parte.

»El trabajo milenario del espíritu fue desarrollar el concepto de la religión y convertirlo en concepto de la conciencia. En este trabajo el pasaje ha consistido en partir de la inmediatez y naturalidad y en superarlas. La inmediatez es lo natural, pero la conciencia consiste en elevarse por encima de la naturaleza; la conciencia natural es sensible como la voluntad natural es el deseo, el individuo que se quiere según su naturalidad y particularidad — saber sensible y querer sensible. En cambio, la religión es la relación del espíritu con el espíritu, el saber del espíritu en su verdad, no en su inmediatez y naturalidad. La determinación de la religión es la progresión de lo natural al concepto: Este inicialmente es sólo lo interior, lo virtual, no lo exterior de la conciencia. — Más tarde diremos algo acerca de esta ambigüedad según la cual el concepto es originario, pero su verdadero ser originario no es su primera existencia» (*1831*).

2. En *Bo* marg.: 15.6.27.

verdadera, para la conciencia verdadera del espíritu. Por eso existen también históricamente y yo evocaré también la modalidad histórica de su existencia: en estas formas particulares aprendemos a conocerlas como religiones históricas. En la ciencia verdadera, en una ciencia del espíritu, en la ciencia cuyo objeto es el hombre el desarrollo del concepto de ese objeto concreto es también su historia exterior y ha existido en la realidad. Así, esas figuras de la religión también han existido sucesivamente en el tiempo y simultáneamente en el espacio. Ahora vamos a indicar la división general[3].

3. *W*[2]: «La esfera que tenemos inicialmente contiene la religión determinada que, según su contenido, todavía no va más allá de lo distintivo. En la actividad de salir de lo inmediato todavía no se encuentra la libertad lograda sino sólo un liberar todavía mezclado con aquello de lo que se libera.

»Lo primero es considerar la forma de la religión natural, inmediata. En esta religión primera y natural la conciencia es todavía conciencia natural con deseos sensibles. Así es inmediata. Ahí todavía no hay desdoblamiento de la conciencia en sí misma porque aquél posee lo distintivo de que la conciencia diferencia su naturaleza sensible de lo esencial, de modo que lo natural no es sabido sino como mediado por lo esencial. Sólo aquí puede surgir primero la religión. En esta elevación a lo esencial debemos considerar el concepto de elevación. Aquí el objeto es determinado ciertamente y es Dios esta verdad de la que se distingue la conciencia. Esta elevación es lo mismo que aparece abstractamente en las pruebas de la existencia de Dios. En todas estas pruebas se da la misma elevación; sólo son diversos el punto de partida y la naturaleza de esta esencia. Pero esta elevación a Dios determinada de este o de aquel modo es sólo uno de los aspectos. El otro es la conversión: Dios determinado de este o de aquel modo se refiere al sujeto que se ha elevado. Entonces interviene el modo como el sujeto está determinado; pero él sólo se sabe según el modo como Dios está determinado. Debemos indicar igualmente la dirección consciente del sujeto a esta esencia y esto introduce el aspecto del culto, la reunión del sujeto con su esencia.

»La división es, pues, la siguiente.

»1. La religión natural; ella es unidad de lo espiritual y natural y Dios aquí es concebido en esta unidad todavía natural. El hombre en su inmediatez es sólo saber sensible y natural y querer natural. En la medida en que ahí existe el momento de la religión y el momento de la elevación todavía está encerrado en la naturalidad hay allí algo que debe ser superior a lo meramente inmediato. Eso es la magia.

»2. El desdoblamiento de la conciencia en sí misma, de modo que ella se sepa como meramente natural y que de esto diferencie lo verdadero y esencial en donde esta naturalidad nada vale y es sabida como nula. En la religión natural el espíritu vive todavía en neutralidad respecto de la naturaleza mientras que Dios es determinado como la potencia y substancia absolutas en las que la voluntad natural y el sujeto son meramente algo pasajero, un accidente, algo carente de mismidad y de libertad. La dignidad suprema del hombre es aquí saberse como algo nulo. Pero al comienzo esta elevación del espíritu por encima de lo natural no ha sido llevada a cabo consecuentemente. Más bien todavía se presenta una temible incoherencia por la cual las diversas potencias espirituales y naturales se mezclan entre sí. Esta elevación todavía incoherente tiene su existencia histórica en las tres religiones orientales de la substancia*.

»3. La confusión de lo natural y espiritual lleva a la lucha de la subjetividad que busca establecerse en su unidad y universalidad, y esta lucha existe a su vez históricamente en tres religiones que configuran la transición a la etapa de la subjetividad libre**. Pero, dado que tanto en ellas como en las etapas precedentes el espíritu no ha sometido totalmente lo natural, ellas constituyen con las otras la esfera:

[9] La primera forma de religión es necesariamente la religión inmediata que puede ser denominada también religión de la naturaleza. Esta palabra, «religión de la naturaleza», «religión natural», ha tenido durante un tiempo en la época moderna otro sentido; ella ha sido entendida como lo que el hombre debe poder conocer por su razón, por la luz natural de su razón[4]. [10]

En esa medida la religión natural ha sido opuesta a la revelada en cuanto religión inspirada por la razón. «Razón natural» es una expresión equívoca. Por cierto, se habla de la naturaleza, es decir, del concepto de la razón; pero en definitiva se entiende lo natural como lo inmediato, lo sensible en general, lo inculto. Ahora bien, la razón consiste más bien en no ser tal como existe [11] inmediatamente; el espíritu consiste precisamente en elevarse por encima de lo natural, en desprenderse de lo natural, y no sólo en liberarse de lo natural, sino en someter a sí mismo lo natural dentro de lo natural, en tornarlo conveniente y obediente a sí mismo. La expresión «razón natural» en ese significado moderno debe ser evitada por causa de esta ambigüedad. El sentido verdadero de razón natural es «espíritu o razón acorde al concepto». Pero cuando «razón» es tomada como aquello que es verdaderamente en sí mismo razón o espíritu ella no se opone a la religión revelada. Esta es revelación de Dios, revelación del espíritu. Aquí hay que advertir que el espíritu según su concepto puede ser contrapuesto a la religión revelada, pero, por otra parte, la religión revelada sólo puede valer para el espíritu y el espíritu sólo puede revelarse al espíritu. Lo que el espíritu es en su esencia y en su verdad no puede revelarse a aquel que carece de espíritu y de razón sino que el mismo receptor debe ser espíritu para que sea posible la acogida espiritual; el espíritu debe dar testimonio al espíritu, tal como suele expresarse esto religiosamente. En este sentido de que el espíritu

»*A.* de la religión de la naturaleza. Frente a ella está la segunda etapa de la religión determinada, en la que la elevación del espíritu se lleva a cabo coherentemente ante lo natural,

»*B.* la religión de la individualidad espiritual o de la subjetividad libre» (*1831*).

Las dos últimos párrafos no reproducen la concepción de la lección de 1831 y han sido elaboradas por el editor de W***.

* Por las tres religiones orientales de la *substancia* Hegel entiende, en la lección de 1831, las religiones china, hindú (brahmánica) y budista/lamaísta; ver los Extractos de Strauss, *St* 18-23.

** Por las tres religiones de la *transición* Hegel entiende, en la lección de 1831, las religiones persa, judía y siro-egipcia; ver los Extractos de Strauss, *St* 23 ss.

*** Este pasaje elaborado por el editor de W^2 pretende reducir el plan de la lección de 1831 al esquema binario de la lección de 1824 y así las religiones de la transición (ver nota anterior) quedarían anexadas a la religión natural. Pero en la lección de 1831 las religiones de la transición inauguran la religión de la libertad (ver *St* 23 ss.). Entre ésta y la religión «natural» de la magia se ubican las religiones de la substancia como segunda etapa de la religión determinada.

4. Ver la nota a *L* 45 (31).

debe dar testimonio toda religión es natural, es decir, es conforme con el concepto e interpela al espíritu.

La religión natural, en el sentido dado por la época moderna, ha sido también una religión meramente metafísica en cuanto que «metafísica» ha significado pensamiento del entendimiento. Eso es la moderna religión del entendimiento llamado deísmo, un resultado de la Ilustración, un saber acerca de Dios como algo | abstracto, en cuanto padre de los hombres[5].

Para nosotros lo primero es la religión de la naturaleza, es decir, la religión determinada como unidad de lo espiritual y de lo natural, en cuanto que el espíritu está unido con la naturaleza. En tanto es eso el espíritu todavía no es libre ni efectivo como espíritu. [12] Esta unidad calma, esta neutralidad con la naturaleza, esta mezcla de lo espiritual con lo natural o el espíritu en su modalidad enteramente inmediata es inicialmente el individuo humano. La religión comienza con el hecho de que el hombre singular equivale a la potencia suprema y absoluta, se considera esa potencia y es considerado como esa potencia.

[14] La segunda etapa de la religión es la elevación de lo espiritual por encima de lo natural. Esto puede ocurrir de dos modos: por un lado en el pensamiento, en cuanto que Dios existe para el pensamiento y nada más que para el pensamiento, la abstracción de Dios. Por otro lado, en cuanto que Dios existe como individualidad concreta la cual no es sólo un ser de la naturaleza que existe de modo inmediato y natural sino en la que lo espiritual domina y prevalece pero todavía debe realizarse y configurarse en lo natural, sin existir como espíritu puro — como individualidad espiritual, de modo que lo natural está sometido al espíritu y la individualidad es a la vez esta individualidad particular y en ello reside el hecho de que hay una cantidad de esas individualidades particulares que todavía están efectuadas por el ser ahí natural y por la figura natural.

[15] La tercera forma es la religión de la finalidad donde en Dios se ponen fines exteriores y no un fin puramente espiritual ni el fin absoluto. Ella puede ser denominada también la religión del *Fatum* o del destino, porque el fin todavía no es libre y puramente espiritual. En Dios es puesto un fin particular y éste luego es irracional respecto de los otros fines particulares porque ellos serían tan legítimos como este fin que también es un mero fin particular.

[Q] Por lo que atañe al desarrollo histórico la religión de la naturaleza es la religión de Oriente, la segunda forma de religión en donde lo espi-

5. *L2*: «Esto no puede ser denominado propiamente religión natural; es lo último, el extremo del entendimiento abstracto como resultado de la crítica de Kant»*. (*¿1827?*).

* Hegel se refiere a la crítica kantiana de toda teología especulativa en *KrV* B 659-732.

ritual se eleva por encima de lo natural es la religión de la sublimidad y de la belleza — la religión de los judíos y de los griegos[6].

[16] Debemos determinar más precisamente lo que entendemos cuando hablamos aquí de la elevación del espíritu, porque también en la religión de la naturaleza encontraremos esa elevación del pensamiento por encima de las potencias meramente naturales y del poder de lo natural. Pero esta elevación es llevada a cabo de manera incoherente y el contenido de esta etapa es justamente esta incoherencia formidable y terrible en la cual se entremezclan las diferentes potencias espirituales y naturales, esta mezcolanza de lo espiritual y de lo natural. Lo segundo es entonces la elevación coherente respecto de lo natural, de modo tal que éste queda sometido, en parte, en cuanto dominado en la religión de la sublimidad y, en parte, en cuanto que no sirve sino para la configuración, aparición y manifestación de la subjetividad.

[Q] La tercera forma, la religión de la finalidad exterior, es la religión romana que debe ser distinguida de la griega y que constituye la transición a la religión absoluta[7]; es la religión de la finalidad exterior —exterior en cuanto que el fin está puesto esencialmente, pero sólo hay fines limitados, finitos y exteriores—. Tales son las tres formas de las religiones determinadas.

A) LA RELIGIÓN INMEDIATA O RELIGIÓN DE LA NATURALEZA

[22] Antes de que consideremos la religión natural en su figura peculiar debemos referirnos a una representación corriente y presente a nuestra fantasía, la cual, por lo demás, es algo firme y vigente. Se poseía la representación de que la primera religión[8] había sido también la religión verdadera y excelente, que todas las religiones temporalmente posteriores no presentan sino una corrupción de esta religión, que del ocaso de esta religión se han conservado ruinas, fragmentos e indicios, que éstos son lo

6. W^2 agrega: «En la religión de la sublimidad el Dios Uno es el Señor y los singulares se refieren a él como servidores. En la religión de la belleza el sujeto también se ha purificado de su saber y querer inmediatos, pero también ha mantenido su voluntad y se sabe libre, se sabe así porque ha llevado a cabo la negación de su querer natural y tiene una relación afirmativa con Dios en cuanto sujeto ético y libre. Pero el sujeto no ha pasado aun por la conciencia y oposición del bien y del mal y así todavía está afectado por la naturalidad. Por eso aun cuando la religión de la belleza configure la etapa de la reconciliación respecto de la esfera de la sublimidad esta reconciliación todavía es inmediata porque no está mediada por la conciencia de la oposición» (*1831*).

7. En *Bo* marg.: 18.6.27.

8. El estado de perfección originaria criticado aquí era una convicción general de la época. En su filosofía de la historia (*Vernunft in der Geschichte*, 158 s.) Hegel se refiere a Schelling y Schlegel.

que está debajo de las religiones posteriores, que esto puede ser conocido y que conocerlo históricamente configura un interés especial.

[25] Se cree que esta representación está legitimada en parte absolutamente y *a priori*, en parte históricamente o *a posteriori*. Si uno se remonta al origen de la historia de la religión, de la ciencia y del conocimiento que insinúan un origen superior y que se conservaron en estadios posteriores de la religión-huellas que no podrían ser entendidas en el contexto de las mismas religiones determinadas o también de la cultura científica del conocimiento de esas naciones.

Por lo que atañe a lo apriorístico se trata de la antedicha representación, según la cual originariamente Dios creó al hombre a su imagen[9], que el primer hombre según su concepto y en la pureza de su concepto fue bueno sin ser malo, que también —más precisamente en el saber— existió en unidad con Dios y con la naturaleza de modo tal que en esta pureza originaria conoció a Dios tal cual es, que se comportó en conformidad con la esencia de Dios y con su propia esencia de modo tal que todavía no había llegado hasta la dualidad y no se había corrompido. Además, él habría contemplado y sabido lo interior de la naturaleza misma y la habría conocido verdaderamente en cuanto que la mirada del espíritu no estaba tan enturbiada y oscurecida, en cuanto que el hombre todavía no había caído en la prosa de la reflexión y del entendimiento que produce una división entre el sujeto y la naturaleza, en cuanto que todavía no se encontraba separado de la naturaleza y de las cosas exteriores y no tenía intereses particulares considerados por él prácticamente como cosas y como útiles. | Así como él en su pureza se refería al Dios puro también se había referido a la naturaleza no como algo exterior sino que había mirado al corazón de la naturaleza, tal cual ella es; así él había poseído la verdadera religión como también la ciencia absoluta[10]. Podemos facilitarnos

9. Ver Génesis 1,26 s.

10. *W*: «Ese conocimiento de la naturaleza es explicado como intuición, no es otra cosa que conciencia inmediata. Preguntemos: ¿Qué ha sido intuido? No la naturaleza sensible considerada superficialmente (lo cual puede ser atribuido también a los animales) sino la esencia de la naturaleza, pero ésta como sistema de sus leyes no es sino lo universal; la naturaleza en su universalidad, el sistema de la vida que se desarrolla y este desarrollo en su forma verdadera es la naturaleza en cuanto penetrada por el pensamiento. Pero el pensar no es algo inmediato: parte de lo dado pero se eleva por encima (W^2: de su variedad sensible), niega la forma de la singularidad, olvida lo acontecido sensiblemente y produce lo universal y verdadero; esto no es un acto inmediato, sino el trabajo de la mediación, el salir de la finitud. (W^2: 'De nada sirve intuir el cielo de modo piadoso, inocente y creyente, lo esencial sólo puede ser pensado'). Por esta razón aquella afirmación de un ver, de una conciencia inmediata, se muestra inmediatamente nula cuando se pregunta por aquello que va a ser visto. El saber acerca de la verdadera naturaleza es un saber mediato, no un saber inmediato. Lo mismo ocurre con la voluntad, la voluntad es buena en cuanto que quiere el bien, lo recto y ético — pero esto es algo muy diverso de la voluntad inmediata. Ésta es la voluntad que se detiene en la singularidad y finitud, que quiere lo singular como tal. Por el contrario, el

esta representación a partir del pensamiento; pero ella se encuentra también, como dijimos, en las religiones de los diversos pueblos. La mayoría de las religiones comienza con una estadía en el paraíso y con un estadio originario de inocencia del [26] hombre — asimismo los griegos tienen una edad dorada y los romanos una era de Saturno[11]; esta representación es muy general y también en la época moderna el pensamiento intentó nuevamente justificarla por sí mismo.

Esto es lo que se ha entendido por religión de la naturaleza — esta revelación primera y originaria, una revelación que sufrió menoscabo por parte del hombre, que fue perdida o corrompida por él cuando se pasó al mal por el pecado, por la pasión o por la maldad en general. Es fácil reconocer que lo malo, la ignorancia, la pasión, la inclinación egoísta, la particularidad, la voluntad que quiere determinarse para sí misma enturbian la inteligencia de la verdad, así como el saber y querer del bien.

La cuestión es entonces: ¿debemos considerar esta determinación como un estado y, por cierto, como el estado primero, originario y verdadero?

[27] En lo atinente a la determinación fundamental de aquella representación ella debe ser no sólo admitida como correcta sino también presupuesta como representación verdadera. Pero de esto debemos distinguir su formalidad, a saber, si esta representación verdadera debe ser determinada como aquel estado primero, originario, natural y verdadero. La determinación fundamental se reduce al hecho de que el hombre como tal no es un ser natural, no es animal sino espíritu. En cuanto espíritu él contiene virtualmente esta universalidad, la universalidad de la racionalidad, la actividad del pensar concreto, la razón; es en parte instinto de la razón y en parte desarrollo de ésta saber que la razón es universal y que en consecuencia la naturaleza es racional — no es ciertamente una razón consciente pero contiene el determinarse según fines. La naturaleza está organizada racionalmente, está hecha por un creador sabio — y [28] sabiduría es fin, concepto, racionalidad libre como tal. Así el espíritu sabe también que Dios es racional, es razón y actividad racional absolutas y posee instintivamente la fe de que debe conocer tanto a Dios como a la naturaleza, que en Dios debe encontrar algo completamente diverso pero a la vez algo que es su esencia cuando se refiere a este objeto en una investigación racional; él cree que con esta investigación racional se conocerá a sí mismo, lo racional, en Dios y en la naturaleza.

bien es lo universal; para que la voluntad llegue a querer el bien es necesaria la mediación, es necesario que se haya purificado de esa voluntad finita. Esta purificación es la educación y el trabajo de la mediación no puede ser algo inmediato y primero. Esto corresponde también a la creación de Dios; Dios es el centro de toda verdad, la verdad pura sin límites; para llegar a Él el hombre debe haber reelaborado todavía más la particularidad natural de su saber y querer» (*1831*).

11. Ver Hesíodo, *Trabajos y días*, 108-119 y Virgilio, *Églogas*, 4-6.

Ésta es, por cierto, la determinación fundamental; [Q] pero ahora preguntamos si esto era el estado primitivo. En lo atinente a la representación del paraíso perdido mencionada anteriormente debemos indicar aquí que el hecho de que este paraíso esté perdido muestra ya que no es un estado esencial. Lo verdadero y divino no se pierde, es eterno y permanente en sí y para sí. Ahora bien, si este acuerdo del hombre con Dios y con la naturaleza es representado como lo verdadero, entonces el concepto superior demuestra que esto no es el estado de lo verdadero. [28] En un sentido general, en cuanto virtualidad, este acuerdo del hombre consigo mismo, con Dios y con la naturaleza es de hecho la determinación substancial y esencial. El hombre es razón y es espíritu; por aptitud de la razón y por el hecho de ser espíritu él es virtualmente lo verdadero. Pero es tan sólo el concepto o lo virtual, mientras que los hombres, cuando llegan a la representación de aquello que es el concepto o lo virtual, llegan ordinariamente a representarlo como algo pasado o futuro y no como algo interior que es en sí y para sí, sino en el modo de la existencia inmediata y exterior, como estado[12].

Ahora bien, el concepto debe realizarse, por cierto, pero la realización del concepto, las actividades por las que se realiza y las figuras y fenómenos presentes de esta realización y de la efectividad revisten un aspecto distinto de aquello que es el concepto simple en sí mismo. Aquel simple acuerdo del que hablamos es concepto y virtualidad, no estado y existencia; la realización del concepto es lo que primero constituye estados y existencia pero es de un tipo muy diverso de la descripción del estado del paraíso y de la inocencia.

[29] El hombre es esencialmente espíritu y el espíritu consiste esencialmente en ser para sí, en ser libre, en contraponerse a lo natural, en desprenderse de la inmersión en la naturaleza, en escindirse de ella y en reconciliarse con la naturaleza tan sólo por esta escisión y a partir de ella, y no sólo en reconciliarse con la naturaleza, sino también con su esencia y con su verdad, en objetivarlas, en contraponerse a ellas, en escindirse de ellas y en reconciliarse por ello. Este acuerdo producido por la escisión es el acuerdo espiritual y verdadero que proviene de la reconciliación; no es la unidad natural. La piedra y la planta existen inmediatamente en esta unidad, pero el acuerdo no es una unidad digna del espíritu ni un acuerdo del espíritu. El acuerdo espiritual proviene del estar escindido.

Cuando aquel primer estado es denominado estado de inocencia [*Unschuld*] puede surgir un malentendido. En ese caso parece reprobable decir

12. W^2 agrega: «Luego se trata sólo de la forma de existencia o de la modalidad del estado. El concepto es lo interior, lo virtual, pero en cuanto que todavía no ha entrado en la existencia. Luego la cuestión es saber lo que se opone a creer que la virtud haya estado presente desde el comienzo como existencia efectiva. Lo que se le opone es la naturaleza del tú. El espíritu es sólo aquello en lo que él se convierte. Este producir lo que existe virtualmente es poner el concepto en la existencia» (*1831*).

que el hombre tiene que salir del estado de inocencia y volverse culpable. Pero el estado de inocencia consiste en que para el hombre no hay bien ni mal; es el estado del animal. Paraíso (παράδεισος)[13] es propiamente un jardín zoológico; es un estado de irresponsabilidad. Sólo el estado ético de los hombres es estado de responsabilidad y de capacidad de culpa, un estado del hombre. «Culpa» [*Schuld*] en general significa «imputabilidad» [*Zurechnung*]. En sentido general, «culpa» es aquello que puede ser imputado al hombre; «tener culpa» significa que uno es capaz de ser imputado, que esto es sabido y querido por él, que él lo hace como algo recto.

En la realidad efectiva aquel acuerdo primero y natural en cuanto estado o existencia no es un estado de inocencia sino un estado de tosquedad, un estado animal, un estado del deseo y del salvajismo. En ese estado el animal no es bueno ni malo; ahora bien, el hombre en el estado animal es salvaje, es malo, no es como debe ser. El hombre tal como es por naturaleza no es tal como debe ser; él debe ser lo que es en virtud del espíritu en el cual él se convierte mediante [30] iluminación interior, mediante el saber y el querer lo que es recto. Este hecho de que el hombre por naturaleza no es como debe ser ha sido expresado diciendo que el hombre es malo por naturaleza. Si eso es representado como un pecado hereditario entonces la herencia es una forma para la representación y para la modalidad popular. Así ante las representaciones de los pueblos se cierne lo originario del concepto y esto es aquel acuerdo. Ellos expresan esto originario como un estado pasado o futuro. Pero el origen en cuanto estado es la tosquedad, mientras que en cuanto pensamiento es el concepto que se realiza por el hecho de liberarse de la forma de la naturalidad.

En la Biblia encontramos una representación llamada abstractamente caída en el pecado, una representación que no es sólo una historia contingente sino, muy profundamente, la historia eterna y necesaria del hombre expresada aquí, por cierto, de modo exterior y mítico. Por eso es inevitable que esa representación contenga también incoherencias. La Idea en su vitalidad no puede ser captada ni expuesta a no ser por pensamientos; si ella es expresada en una representación sensible resulta algo disparatado. Esa representación no carece de incoherencia, pero ahí se contienen los rasgos fundamentales de la Idea, a saber, que el hombre en cuanto que es virtualmente este acuerdo sale de esta virtualidad y naturalidad porque él es espíritu de modo tal que él debe llegar a la diferenciación, al originario dirimir [*Urteil*] y al juicio [*Gericht*] de sí mismo y de lo natural. Sólo

13. El significado de paraíso como jardín zoológico pudo haber sido forjado por Hegel a partir de Jenofonte, *Anábasis*, libro 1, cap. 2, § 7 («Allí Ciro tenía un palacio y un gran jardín [παράδεισος] lleno de animales salvajes»). La versión griega de los Setenta tradujo el hebreo *gan* por παράδεισος, una palabra que no proviene del griego sino del iraní *pairi daeza*, es decir, parque cerrado.

entonces sabe acerca de Dios y del bien. Cuando lo sabe lo posee como objeto de su conciencia y cuando lo posee así el individuo se distingue del mismo. Luego si la Idea que es en sí y para sí es expuesta míticamente en la modalidad del suceso, entonces es inevitable la incoherencia.

Los rasgos fundamentales de esta representación son los siguientes. El árbol del conocimiento del bien y del mal[14] representado ahí pertenece a la modalidad sensible; eso se ve enseguida. Luego se dice que el hombre se dejó seducir, que comió estos frutos y así llegó al conocimiento del bien [31] y del mal. Esto es denominado caída en pecado, como si el hombre hubiera conocido sólo el mal y se hubiera vuelto sólo malo; pero él igualmente llegó al conocimiento del bien. Se dice que eso no hubiera debido ocurrir. Pero en el concepto del espíritu reside el hecho de que el hombre llega al conocimiento del bien y del mal. En lo atinente a la representación de que él no hubiera debido llegar a eso, ella reside igualmente en la Idea, en cuanto que en este conocimiento del bien y del mal está contenido el desdoblamiento de la conciencia, la reflexión, es decir, está puesto el desdoblamiento que es libertad o lo abstracto de la libertad. En tanto el hombre es para sí o es libre el bien y el mal existen para él y él elige entre los dos. Este punto de vista de la libertad formal en donde el hombre tiene frente a sí el bien y el mal y está por encima de ellos como señor de ambos es un punto de vista que no debe ser, ciertamente no en cuanto que no deba ser ni aparecer en absoluto —eso más bien es necesario en razón de la libertad porque de lo contrario él no es libre ni es espíritu— sino en cuanto que es un punto de vista que debe ser superado, que debe terminarse con la reconciliación y en la unificación con el bien.

La conciencia capta en sí estas dos cosas: por una parte, este desdoblamiento, es decir, el hecho de que ella junto con la reflexión y con la libertad contiene en sí el mal, aquello malo que no debe ser; por otra parte, el hecho de que ella es igualmente el principio y la fuente de la curación, de aquella libertad que es el espíritu. Es igualmente claro que ambas cosas están implicadas en esta historia. El aspecto según el cual el punto de vista del desdoblamiento no debe permanecer está expresado por el hecho de que se ha cometido un delito que no debe ser ni seguir existiendo. Habría sido la serpiente la que dijo: «Seréis como Dios». La soberbia de la libertad es el punto de vista que no debe permanecer. El otro aspecto según el cual debe permanecer el desdoblamiento en cuanto que implica la fuente de su curación es expresado en las palabras de Dios: «¡Mira! Adán se ha convertido en uno de nosotros; él sabe tanto el bien como el mal». Por consiguiente eso no sólo no era una mentira de la serpiente, sino que

14. Ver Génesis 3.

ha sido confirmado por Dios mismo. Sin embargo, este versículo es habitualmente pasado por alto o no se habla de él.

[32] Luego cabe decir: la historia eterna de la libertad del hombre consiste en que él sale de este encierro en el que se encuentra en sus primeros años y llega a la luz de la conciencia, más precisamente, en cuanto que para él existen el bien y el mal. En tanto asumimos lo que se encuentra efectivamente en esta exposición, ahí se contiene lo mismo que luego apareció también en la religión cristiana, que el hombre o el espíritu debe llegar a la reconciliación. Tal es la verdadera Idea frente a la mera representación del paraíso, de esta inocencia apática, carente de conciencia y de voluntad.

[Q] Que el hombre en aquel primer estado haya poseído el conocimiento supremo del bien y de la naturaleza es algo ya asumido, pero muy absurdo. | Al respecto hay que decir brevemente: las leyes de la naturaleza, etc., no son descubiertas sino por reflexión y sólo la reflexión muy tardía llega a saber que ellas corresponden a la Idea; esto es totalmente lo contrario del saber inmediato. En lo atinente a los datos históricos aducidos en el sentido de que las más antiguas religiones y ciencias contendrían todavía restos de las ciencias anteriores esto en parte es falso y en parte se fundamenta en los deficientes datos históricos anteriores acerca de los elevados conocimientos de los hindúes y de los chinos. Desde que en Europa se conocen las fuentes, las cosas de este estilo han resultado fútiles[15]. Así la falsedad de los datos de Bailly sobre los conocimientos astronómicos de los hindúes fue puesta en evidencia por Delambre[16].

Formas de las religiones de la naturaleza

[56] Resumamos brevemente lo atinente a esta primera forma de religión, a la religión de la naturaleza: corresponde a la religión saber acerca de Dios en un sentido general y así podemos presuponer, al menos, que

15. *W*: «En la época reciente nos hemos visto obligados a abandonar completamente estos números de los hindúes (...) Además los hindúes debieron poseer grandes conocimientos astronómicos, tienen fórmulas para calcular los eclipses de sol y de luna pero los usan muy mecánicamente sin conocer los presupuestos o la manera de encontrar las fórmulas. Pero en la época actual se ha investigado con más precisión los conocimientos astronómicos y matemáticos de los hindúes: se reconoce ahí, por cierto, una elaboración original pero en estos conocimientos no han ido tan lejos como los griegos: las fórmulas astronómicas son tan inútilmente complicadas que ellas están por debajo del método de los griegos y aún más por debajo de nuestro método. Justamente, la ciencia verdadera busca reducir los problemas a los elementos más simples...» (*1831*).

16. Para la opinión de Bailly ver su *Histoire de l'astronomie ancienne, depuis son origine jusqu'à l'établissement de l'école d'Alexandrie*, París, 1781, especialmente pp. 106 s. En cuanto a la crítica de Delambre ver su *Histoire de l'astronomie ancienne*, 2 vols., París, 1817, p. vi («... Bailly no necesitaba recurrir a la suposición gratuita de un pueblo perdido que habría inventado todo, perfeccionado todo, y del cual sólo quedan nociones dispersas en los chinos, en los hindúes o los caldeos, que desconocieron su valor y su origen...»).

Dios es simplemente espíritu. Así la religión de la naturaleza contiene inmediatamente el momento espiritual, el hecho de que lo espiritual es lo supremo para el hombre. [57] Con esto queda excluida la representación de que la religión de la naturaleza consiste en que el hombre venera a objetos naturales como si fueran Dios. Por cierto, eso juega ahí un papel, pero de modo secundario. Aun en la peor de todas las religiones lo espiritual es, para el hombre en cuanto hombre, superior a lo natural; para ellas el sol no es superior a un ser espiritual. Luego la religión de la naturaleza no es una religión en la que objetos exteriores y físicos son tenidos y venerados como Dios sino una religión tal que para el hombre lo supremo es lo espiritual pero inicialmente, en su modalidad inmediata y natural. Esa modalidad primeriza y natural es el hombre, el hombre existente. Luego la religión de la naturaleza en cuanto tal contiene un elemento natural pero no una mera naturalidad exterior y física: ella tiene inmediatamente lo espiritual, pero lo espiritual natural, este mismo hombre presente, sensiblemente presente. No es la Idea del hombre, [58] el Adán Kadmon[17], el Hombre primigenio, el Hijo de Dios —éstas son representaciones elaboradas ulteriormente, presentadas por el pensamiento y para el pensamiento— no es la representación del hombre en su esencialidad universal sino este hombre particular y natural. Ella es religión de lo espiritual, pero en su exterioridad, naturalidad e inmediatez, este hombre presente de una manera sensible e inmediata. Entrar en conocimiento de la religión de la naturaleza reviste interés para que tomemos conciencia de que también en ella Dios es para el hombre algo presente desde siempre y para que regresemos del allende abstracto de Dios. El camino que parte de esta primera determinación abstracta consiste en que el espíritu se purifique de esta exterioridad y naturalidad, de esta inmediatez sensible, que como espíritu sea sabido en el pensamiento, que el hombre llegue a la representación del espíritu como tal en la representación y en el pensamiento.

[68] La religión primeriza consiste en que la conciencia de lo supremo sea la conciencia de un hombre como poder, potencia y dominio de la naturaleza. Esta religión primeriza, si queremos llamarla religión, es la religión de la magia.

[69] | La[18] segunda forma contiene algo superior: es el hombre que ya no existe en su naturalidad y autoconciencia inmediatas ni en sus deseos

17. Esta representación era conocida por Hegel a través de A. Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, Berlín, 1818, especialmente p. 102 («El Λόγος junto con la Ζωή engendra primeramente, en cuanto padre de todos los demás eones, al hombre primordial (Ἄνθρωπος) y con él a la comunidad celeste (Ἐκκλησία) en calidad de σύζυγος [= cónyuge]. Esta idea del Adán Kadmon como recipiente y difusor de las fuerzas vitales divinas se halla en los sistemas valentinianos bajo variadas formas»).

18. En *Bo* marg.: 19.6.27.

subjetivos sino que entra en sí mismo y se recoge de modo tal que esta interioridad es lo esencial, superior, poderoso y dominante. El hombre es esto segundo en cuanto que está ensimismado.

La tercera forma consiste entonces en que la conciencia humana, estando en sí misma, retirada en sí misma, [ha] salido a la vez de esta abstracción del ensimismarse, de modo que lo concreto no es relegado a ese ensimismarse como tal, sino que se desintegra en una multiplicidad infinita de potencias, figuras y momentos universales que se refieren a esa esencialidad ensimismada y que son, en mayor o en menor medida, imágenes de esta esencialidad[19].

19. W^2 transmite aquí el siguiente bosquejo perteneciente a la lección de 1831: «El camino a partir de esta primera forma de religión consiste en que el espíritu es purificado de la exterioridad, de la inmediatez sensible, y llega a la representación del espíritu como tal en la representación, en el pensamiento. El interés de la progresión [*Fortschritt*] reside simplemente en la objetivación del espíritu, en el hecho de que el espíritu se vuelve objetivo y recibe el significado del espíritu universal.

»II. El desdoblamiento de la conciencia en sí misma.

»La progresión siguiente es aquella en la cual se introduce la conciencia de una potencia substancial y de la impotencia de la voluntad inmediata. En tanto sabe a Dios como potencia absoluta no es todavía la relación de la libertad. Porque en tanto interviene esa conciencia el hombre ciertamente se eleva por encima de sí mismo y se lleva a cabo la distinción esencial del espíritu, pero en tanto esto elevado es sabido como potencia sin ulteriores determinaciones lo particular es algo meramente accidental, meramente negativo y nulo. Por esta potencia permanece todo o ella es la misma consistencia de todo de modo tal que la libertad del subsistir para sí no es reconocida todavía. Esto es el panteísmo.

»Esta potencia que es algo pensado no es sabida aun como pensada, como espiritual en sí misma. Dado que ella debe poseer una existencia espiritual pero no contiene aún el ser libre para sí misma vuelve a poseer el momento de la espiritualidad apenas en un hombre que es sabido como esta potencia.

»En la elevación del espíritu de la que nos ocupamos se parte de lo finito y contingente; éste es determinado como lo negativo mientras que la esencia universal que existe virtualmente es determinada como aquello en lo cual y por lo cual esto finito es algo negativo, algo puesto. Por el contrario, la substancia es lo no puesto, lo que existe virtualmente, la potencia respecto de lo finito.

»Ahora bien, la conciencia que se eleva lo hace como pensar pero sin tener conciencia de este pensamiento universal, sin expresarlo en la forma del pensamiento. La elevación es, inicialmente, tan sólo un ascender. Lo otro es la conversión, el hecho de que esto necesario se vuelve hacia lo finito. En lo primero se olvida lo finito. Lo segundo es la relación de la substancia con lo finito. Aquí Dios es todavía indeterminado en cuanto que no tiene otro distintivo que el de ser substancia y potencia de lo finito. Todavía no es sabido siendo determinado en sí mismo y para sí mismo, no es sabido como espíritu. Sobre este fundamento general se configuran muchas formas que son ensayos progresivos de captar la substancia como autodeterminante.

»1. Ante todo (en la religión china) la substancia es sabida como fundamento simple y así ella está inmediatamente presente en lo finito y contingente. El progreso [*Fortschritt*] de la conciencia se introduce por lo siguiente: aun cuando la substancia todavía no sea captada como espíritu, éste es la verdad que subyace virtualmente debajo de todos los fenómenos de la conciencia, de modo que en esta etapa no puede faltar nada de lo perteneciente al concepto del espíritu. Luego también aquí la substancia se determinará como sujeto pero todo de-

[71] La cuarta forma es la separación incipiente respecto del individuo inmediato, el incipiente desdoblamiento y objetivación de aquello que es sabido como lo supremo. Esta objetivación tiene dos figuras. La primera consiste en que lo simple se contrapone a lo concreto, pero esto simple existe abstractamente en la modalidad natural aun cuando contiene igualmente una determinación espiritual. [76] La segunda forma de objetivación de lo substancial consiste en que, para sí, para el sujeto, llega a la conciencia el concepto de la subjetividad, de lo concreto, el desarrollo de lo concreto y este desarrollo como totalidad.

Éstas son las cuatro formas de la religión de la naturaleza. Tal como se observó, son configuraciones existentes de la religión; luego el itinerario de estas formas y determinaciones del espíritu son el fundamento de la historia de la religión.

pende del modo como lo hace. Ahora bien, las determinaciones del espíritu que existen virtualmente se agregan aquí de manera extrínseca. El distintivo perfecto, el punto culminante de la figura, este punto último de lo uno y del ser para sí está puesto de una manera exterior, en cuanto que un hombre presente es sabido como potencia universal. Esta conciencia aparece ya en la religión china, en la cual el emperador es, al menos, lo que acciona la potencia.

»2. En la religión hindú la substancia es sabida como unidad abstracta y no más como mero fundamento; esta unidad abstracta se emparenta con el espíritu dado que él en cuanto yo es esta unidad abstracta. Aquí el hombre se eleva a unidad interior abstracta, a la unidad de la substancia, en cuanto que se identifica con ella y le da existencia. Algunos hombres son por naturaleza la existencia de esta unidad mientras otros pueden elevarse a ello.

La unidad que domina aquí hace también el intento de desplegarse. El verdadero despliegue y la negatividad del resumir las diferencias serían el espíritu que se determina en sí mismo y que aparece en su subjetividad. Esta subjetividad del espíritu le daría un contenido digno de él y de naturaleza espiritual. Pero aquí permanece la determinación de la naturalidad en cuanto que *sólo* se procede a la diferencia y al despliegue mientras que los momentos están yuxtapuestos aisladamente. El despliegue, necesario en el concepto del espíritu, es aquí algo carente de espíritu. Por esta razón en la religión de la naturaleza llegaremos a veces a la perplejidad de encontrar al espíritu desplegado (por ejemplo, la representación de la encarnación y la tríada en la religión hindú), encontraremos momentos pertenecientes al espíritu pero ellos son interpretados de modo tal que simultáneamente no pertenecen al espíritu. Las determinaciones son aisladas y aparecen disociadas. La tríada en la religión hindú no se convierte en Trinidad porque sólo el Espíritu absoluto es el poder que domina sus momentos.

»La representación de la religión de la naturaleza encuentra al respecto grandes dificultades, ella es totalmente incoherente y es la contradicción en sí misma. Así, por una parte, es puesto lo espiritual que es esencialmente libre y, por otra parte, es representado en un distintivo natural, en una singularidad y con un contenido que tiene una particularidad fija, totalmente inadecuada al espíritu porque éste no es verdadero sino como libre.

»3. En la última forma perteneciente a esta etapa del desdoblamiento de la conciencia, la concreción y presencia de la substancia existe y vive en un individuo y es el despliegue incesante de la unidad que era propia de la forma precedente, al menos en cuanto superada, aniquilada y volatilizada. Esto es el lamaísmo o el budismo.

»Antes de considerar la existencia histórica de estas religiones tenemos lo distintivo de toda esta etapa y su concepto metafísico. Aquí debe ser determinado más detalladamente el concepto de la elevación y la relación de la substancia con lo finito» (*1831*).

a) *La religión de la magia*

[77] En lo atinente al primer grado de la religión de la naturaleza, la religión de la magia, no podemos considerarla digna de la palabra «religión»; para captar este punto de vista de la religión, es menester que olvidemos las representaciones y pensamientos que nos son completamente familiares y que pertenecen a la modalidad más superficial de nuestra formación[20]. Debemos considerar al hombre inmediatamente aislado sobre la tierra, con la bóveda celeste por encima de él, con la naturaleza en torno de él y completamente privado de toda reflexión, sin conciencia de algo simplemente universal; porque sólo de lo universal provienen conceptos más dignos de Dios. [67] Es difícil meterse en los sentimientos de religiones ajenas. Hace falta una sensibilidad canina para ponerse en el lugar de un perro. Conocemos la naturaleza de esos objetos vivientes, pero no es posible eso que se dice «trasladarse dentro», como si pudiéramos sentir esas determinaciones; porque eso significaría llenar completamente la totalidad de la propia subjetividad con esas determinaciones. Ellas siguen siendo objeto de nuestro pensamiento, pero no de nuestra subjetividad y de nuestro sentimiento; podemos concebir esas religiones, pero no podemos meternos en sus sentimientos. | Podemos concebir la religión griega pero no podemos sentir la verdadera adoración de tal imagen de dioses[21].

Pero la primera religión de la naturaleza está más alejada que la griega de la totalidad de nuestra conciencia. [77] Ahí el hombre todavía se encuentra en la inmediatez de su deseo, fuerza y acto, en el comportamiento de su querer inmediato; todavía no plantea ninguna pregunta teórica: ¿de

20. W^2 agrega: «Para la conciencia natural que presenciamos aquí no valen todavía categorías prosaicas tales como causa y efecto y aún no han sido aún degradadas en lo exterior las cosas naturales.

»El único suelo de la religión es el espíritu. Lo espiritual se sabe como la potencia que domina lo natural de tal modo que la naturaleza no es lo existente en sí y para sí. Son las categorías del entendimiento aquellas por las cuales la naturaleza es captada como lo otro del espíritu y el espíritu es captado como lo verdadero. La religión comienza sólo por esta determinación fundamental. Por el contrario, la religión inmediata es aquella en donde el espíritu es todavía natural, en donde él no ha distinguido al espíritu en cuanto potencia universal de sí mismo en cuanto singular, contingente, pasajero y accidental. Todavía no ha ingresado esta distinción y oposición entre el espíritu universal en cuanto potencia y esencia universal y el ser ahí subjetivo y contingente, ella configura la segunda etapa dentro de la religión de la naturaleza. Aquí en la primera religión inmediata, en esta inmediatez, el hombre no tiene una potencia superior a sí mismo. Hay ciertamente una potencia superior a la vida contingente, a sus fines e intereses pero ésta no es todavía una potencia esencial y universal en sí para sí sino que pertenece al hombre mismo. Lo espiritual existe de modo singular e inmediato» (*1831*).

21. *An*: «tenemos una representación de la bella religión griega, entenderla a ella y a sus dioses, podemos captarlos con el pensamiento pero no podemos arrodillarnos ante ellos».

dónde proviene esto? ¿quién lo hizo? ¿debe tener una causa? Todavía no se le presenta esta división interior de los objetos en un aspecto contingente y uno esencial, en un aspecto causativo y uno meramente puesto, un efecto. En él tampoco hay voluntad teórica, ni desdoblamiento ni inhibición respecto de sí. Lo teórico en el querer es lo que llamamos lo universal, el derecho, el deber —leyes, determinaciones firmes, límites para la voluntad subjetiva—. Son pensamientos, formas universales que pertenecen al pensamiento de la libertad. Son diferentes del albedrío subjetivo, del deseo, de la inclinación. Todo esto es inhibido y dominado por lo universal y éste es inculcado en aquello. El querer natural del deseo se transforma en querer y actuar en conformidad con esos puntos de vista universales.

El hombre aún no está dividido respecto de su querer; ahí el deseo es lo dominante. Él se comporta en la representación de esta indivisión y este encierro, de esta torpeza en lo teórico y de salvajismo en la voluntad. Es el reposar del espíritu en sí mismo de un modo primerizo y salvaje; [78] ahí se presenta un temor o conciencia de lo negativo pero no un temor del Señor sino de la contingencia, de los poderes naturales que se le muestran potentes. [Q] El temor del Señor que es comienzo de la sabiduría[22] es el temor de algo espiritualmente autónomo respecto de lo arbitrario. Ésta no aparece en el hombre sino cuando él se sabe impotente en su singularidad, cuando se estremece en él. El comienzo de la sabiduría consiste en que la particularidad y subjetividad singular no se siente como lo verdadero y, consciente de su aislamiento e impotencia pasa, por la negación, al saber, al ser en sí y para sí universal.

[78] Para esta forma primeriza —no es lícito denominarla religión— disponemos del nombre de «magia». En ella lo espiritual es la potencia que domina a la naturaleza; pero esto espiritual no se presenta aun como espíritu en su universalidad, sino que inicialmente es sólo la autoconciencia singular y contingente del hombre que —pese a ser mero deseo— se sabe superior a la naturaleza en su autoconciencia y sabe que ésta es una potencia que domina a la naturaleza.

Aquí hay que hacer dos tipos de observaciones. En primer lugar, la autoconciencia singular en cuanto que sabe que contiene este poder y que es la sede de este poder diferencia inmediatamente el estado en el que ella es este poder del estado que le es habitual. Cuando el hombre hace las cosas habituales, [79] come, bebe, duerme, etc., y se ocupa de sus negocios habituales tiene ante sí objetos particulares; ahí sabe que su quehacer no es sino éste, por ejemplo, pescar, cazar. La conciencia de este ser ahí habitual con sus impulsos y con su actividad es distinta de aquella conciencia de sí como potencia que domina la universal alteración de la naturaleza. Ahí

22. Ver Salmo 111,10; Proverbios 1,7; 9,10; Job 28,28.

el individuo sabe que no se encuentra en su actividad y tareas habituales sino que, en cuanto que es una potencia superior, debe desplazarse a un estado superior, diferente del habitual. Este estado superior es un estado y un don de hombres especiales —y éstos son los magos— que se desplazan a él para ser esta potencia.

La segunda observación consiste en que esta potencia es una potencia ejercida directamente sobre la naturaleza, no comparable con la potencia indirecta ejercida mediante instrumentos en los objetos naturales en su singularidad. Esta potencia del hombre cultivado sobre las cosas naturales singulares presupone que él ya se ha distanciado del mundo, que el mundo ha logrado ser exterior a él, que él le concede una autonomía, determinaciones y leyes peculiarmente cualitativas respecto de sí mismo y que estas cosas son mutuamente relativas aun en su distintivo cualitativo y se mantienen, respectivamente, en una conexión variada. El hombre cultivado ejerce una potencia por el hecho de que conoce las cualidades de las cosas, es decir, de las cosas tal como existen en relación con otras; ahí otra cosa prevalece en ellas, ahí se muestra la debilidad de ellas. Él aprende a conocer esta debilidad y por medio de ésta influye en ellas en cuanto que se arma de modo que esta debilidad pueda ser atacada. Él lleva las cosas exteriores a un contexto en el cual ellas se influyen mutuamente según el fin propio de él. Así es el hombre cultivado el que por primera vez deja en libertad al mundo exterior en su cualidad y en su conexión cualitativa. Para eso hace falta que el hombre sea libre, es decir, libre en sí mismo. Sólo entonces permite que el mundo exterior, otros hombres y las cosas naturales se contrapongan libremente. Para aquel que no es libre los demás tampoco lo son. En este punto de vista en el cual el hombre es libre en sí mismo y deja que el mundo se le contraponga libremente se encuentra por primera vez la influencia indirecta en las cosas naturales, [80] el poder mediador sobre la naturaleza en su potencia e intuición. En cambio, la influencia directa del hombre a través de su representación y voluntad presupone esta esclavitud mutua por la cual en el hombre en cuanto espiritual se pone una potencia sobre las cosas exteriores, pero no en cuanto potencia que se comporta libremente y como mediadora respecto de cosas libres, sino que la potencia sobre la naturaleza se comporta de una manera directa —y eso es la magia—. Ésta es lo supremo en la autoconciencia de estos pueblos; ella todavía se desliza profundamente dentro de religiones superiores, como las brujas y los conjuros diabólicos en el cristianismo. Pero aquí ella es sabida como impotente, o como impertinente e impía.

Por ejemplo, también en la filosofía kantiana[23] se ha pretendido considerar la plegaria como un modo de magia en cuanto que el hombre

23. Aquí Hegel critica a Kant: («La oración pensada como un culto interior y formal y como medio de gracia es un delirio supersticioso (un fetichismo); porque es un deseo decla-

quiere lograr y producir algo por el espíritu, sin mediación natural. Pero la diferencia está en el hecho de que el hombre que se vuelve a Dios en la plegaria se dirige a una voluntad absoluta para la cual también el individuo es objeto de solicitud, la cual puede otorgar o no el pedido y que está determinada simplemente por el provecho del bien. La magia negra, en cambio, consiste en que el hombre según su arbitrio subjetivo tiene en su poder los espíritus o el diablo y de ellos obtiene por la fuerza lo que quiere. También aquí hay una mediación, pero es tal que la voluntad del hombre la conjura y le da órdenes, mientras que aquellas potencias de la naturaleza le obedecen. La voluntad del hombre es poder y dispone acerca de las potencias superiores desde la visión de la magia.

Tal es la determinación general de este primer punto de vista totalmente inmediato, a saber, que la conciencia humana, este hombre en su voluntad, es sabido como potencia sobre lo natural. Pero ahí esto natural no tiene ningún contenido ulterior; los objetos naturales son estos objetos que lo rodean; la forma general que reviste la naturaleza para la voluntad es «eso es precisamente así» sin que se reflexione sobre ello. Primeramente el hombre es sordo respecto del entorno, respecto del movimiento de la naturaleza. El sol sale y se pone, el hombre lo ve diariamente, pero permanece insensible; esto se le torna un hábito. Lo que es estable en el conjunto —el día y la noche, las estaciones— es algo que justamente *es*, algo habitual. Lo que lo afecta y despierta intereses en él es lo que turba a lo estable, lo inestable, terremoto, tormenta, larga sequía, inundación, animales feroces, enemigos.

[Q] Ahora[24] queremos aducir descripciones más detalladas del modo como se desarrollaron estas formas de magia entre los hombres. La religión de la magia se encuentra aún ahora en pueblos muy toscos y salvajes, como los esquimales. Así, el capitán Ross —y otros, por ejemplo, Parry— encontró esquimales que no conocían otro mundo que sus rocas de hielo. Estos hombres —ante preguntas planteadas— dijeron que no tenían ninguna representación acerca de Dios, de la inmortalidad y de

rado ante un ser que no necesita una declaración de la intención interior del peticionario, un deseo por el cual no se hace nada y no se ejecuta ninguno de los deberes que nos incumben como mandamientos divinos, un deseo con el cual Dios no es servido. Un deseo cordial de ser agradable a Dios en todas nuestras acciones y omisiones, esto es, de ejercer la intención que acompaña a todas nuestras acciones como si se realizaran en servicio de Dios es el espíritu de oración que puede y debe encontrarse en nosotros incesantemente» (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg, 1793, p. 284; trad. esp. de F. Martínez Marzoa, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, [2]1981). Antes (pp. 259 s.) Kant había interpretado como «mágica» la primera forma de oración («porque entre medios meramente físicos y una causa que opera moralmente no hay ninguna vinculación según una ley que la razón pueda pensar y según la cual la causa pudiera ser representada como determinable por los medios en orden a ciertos efectos»).

24. En *Bo* marg.: 21.6.27.

otras cosas por el estilo. Ellos respetan el sol y la luna. Sólo tienen magos y nigromantes; éstos afirman que tienen el poder de provocar lluvias y tormentas y de lograr que una ballena se aproxime. Dicen que aprendieron su arte a partir de viejos magos (*Angekoks*). Estos magos se ponen en un estado salvaje; sus gestos no muestran ningún sentido. Se los oyó conjurar al mar, pero sus palabras no se dirigían a un ser superior, sino sólo a objetos naturales. Ellos no poseen ninguna representación de un ser universal. Por ejemplo, se preguntó a un esquimal a dónde creían ir después de la muerte. Entonces él dijo: «ellos son sepultados». Por cierto, hace mucho tiempo un anciano dijo que irían a la luna, pero hace mucho tiempo que ningún esquimal racional cree en eso.

En África todavía encontramos esta forma generalizada al máximo; más elaborada se halla en los mongoles y chinos. Ya Heródoto dijo que todos los africanos son magos. En cualquier tiempo en el que se los ha conocido se los ha determinado siempre así. [84] En efecto, también aquí hay individuos especiales que nosotros llamaríamos sacerdotes y que se denominan *Singuili*. Como los chamanes en los mongoles ellos se ponen en estado de trance, de salvajismo y de aturdimiento. Este estado es, respecto de la conciencia y actividad habituales, el punto de vista superior que ellos alcanzan. Dentro de las tribus hay individuos especiales que se dedican a esto y que son considerados por eso; o bien hay una familia especial estimada a la par que el rey, la cual ejerce una potencia especial sobre la tribu.

Cuando entre ellos el estado es más elaborado en cuanto que forman una especie de Estado, una aristocracia o una realeza, estos magos no constituyen una casta sacerdotal especial sino que el rey mismo está a la cabeza de estos Singuili. Él mismo emprende estas acciones o en parte las delega a sus ministros; él convierte a estos individuos en personas que deben ejercer ese poder. Por el contrario, en tribus donde no impera este tipo de orden, la estirpe o la tribu siguen siendo la potencia que domina también a estos magos. Éstos no poseen una potencia mundana firme. Si hay necesidad de su ayuda, le traen regalos; pero si los magos rehúsan, entonces también se emplea el poder en contra de ellos [y son] | maltratados espantosamente. Las oportunidades en las que se recurre a la magia son principalmente tormentas que duran mucho tiempo y de las que no pueden protegerse; también en las enfermedades y cuando se proponen llevar a cabo una guerra[25]. Aquí son hombres inmediatos los que se atribuyen ese poder sobre la naturaleza o son otros los que les adjudican ese poder.

[98] Respecto de los africanos, que esencialmente permanecen aún en la etapa de la magia directa, hay que decir que mediante la venera-

25. Así *Bo* con *An*, *Ilu*.

ción de los muertos ellos ya dan un pequeño paso en cuanto que atribuyen a los muertos o a los parientes difuntos el poder sobre la naturaleza. Un hombre muerto ya no es esta inmediatez y singularidad totalmente sensible, sino que ha sido elevado a la forma de la representación; no existe en el presente inmediato. Si se acentúa la representación, él ha perdido la singularidad sensible y ya le compete el carácter de algo más universal, elevado al pensamiento. Los muertos, los padres y parientes difuntos aquí no reciben una veneración auténtica; aquí no hay un culto a los muertos, sino que se les adjudica en parte efectos presentes contra los cuales se busca en ellos una ayuda. Se les adjudica la producción de estos males pero a la vez se recurre a ellos para apartarlos. Estos hombres todavía no saben que es natural lo que nosotros denominamos así; ellos nada saben acerca de una conexión natural. Así, por ejemplo, no atribuyen enfermedades a un mero enemigo viviente sino más bien a un enemigo muerto que habría volcado su odio sobre el enfermo. [99] Porque no se representan a los difuntos como transfigurados sino afectados enteramente por pasiones y apetencias sensibles, semejantes a las de los vivientes. También se les adjudican otras desgracias, tales como el fracaso de la cosecha y cosas por el estilo.

[100] La osamenta de los muertos en parte es preservada cuidadosamente y, cuando se desea utilizarla prestándole un culto, se le rinde culto y veneración organizando una procesión hacia ella, [una] adoración y un lavado. También se la transporta en cofres preciosos, especialmente los cráneos de los enemigos asesinados: ellos creen que así tienen en sus manos un poder contra las tribus a las que pertenecen aquéllos.

Un misionero (Cavazzi)[26] cuenta fenómenos espantosos de los *Yaga*, una tribu del sur de África, del Congo, que dio mucho que hacer a los portugueses. Ellos tenían una reina que les habría dado leyes. En ellos se presentó todo el salvajismo de la magia en grado sumo, mientras que la reina debe haber introducido el culto de los muertos o al menos haberlo convertido en el único culto. [Q] Si los Singuili quieren producir lluvias se llevan a cabo sacrificios a los muertos; ellos ejecutan movimientos en contra del cielo, hablan, piden, ordenan, riñen con el cielo, lo amenazan, toman varas en las manos y golpean en dirección hacia el cielo, lo escupen; cuando aparece una nube redoblan sus conjuros, y cuando la lluvia no quiere venir le dicen los peores insultos, le disparan flechas y juran que lo van a maltratar.

26. Ver Antonio Cavazzi, *Istorica descrizione de tre regini: Congo, Matamba e Angola*, pp. 198 s. («Ella fundamentó todos los artículos de su falsa fe en el dictamen de sus sacerdotes falsos llamados Singuili...; pretendió... que el espíritu o el alma de todo difunto podía entrar y entraba a su antojo en el corazón del sacerdote cuando quisiera invitarlo mediante la plegaria...»).

Los misioneros describen particularmente diversas escenas que vieron. Cuando se trata de sanar a los enfermos se [100] acude al mago que indica entonces la razón de la enfermedad —una enemistad— y [dice] que los enemigos, sobre todo difuntos, deben ser obligados a desistir de su venganza. La manera como eso sucede en detalle es terrible y habitualmente va acompañada por un crimen. El Singuili y su cortejo inician un griterío espantoso que dura algunas horas. La principal representación vinculada con esto consiste en que el mago obliga a un muerto a que venga a él y le indique lo que debe suceder para poseer la potencia o para reconciliar a otro muerto —asesinato, costumbres truculentas, sacrificios sangrientos—. [Q] Entonces el Singuili dice que necesita dos hombres, que éstos deben ser sacrificados, los designa entre los circunstantes, toma un cuchillo, los apuñala, bebe su sangre, distribuye sus miembros entre los circunstantes y toda la sociedad devora su carne. Esos sacrificios sangrientos son muy habituales. [100] Se cuenta que esa reina de los Yaga para fortalecerse en la guerra trituró a su propio hijo en un mortero y que con sus compañeras devoró su carne y bebió su sangre[27]. Aquí encontramos que es lo terrible aquello mediante lo cual el hombre quiere elevarse por encima de su conciencia habitual [101] y darse cuenta de algo superior —una elevación que entonces se manifiesta en esa atrocidad [Q] de asesinar hombres al azar—.

De otro rey se cuenta que ante una guerra inminente llamó a consejo a los Singuili y que recibió la instrucción de hacer sonar un cuerno por la noche y con ello dar a sus guardias la señal de matar a todos los que se encontraban en la calle. Hace treinta años residía allí un embajador inglés[28], el cual pudo escapar con los suyos de la muerte tan sólo porque aquel secreto se había divulgado y él estaba prevenido. La resolución fue ejecutada efectivamente y, aun cuando no murieron muchos, esta carnicería nocturna duró diecisiete días.

En todo esto vemos una única elevación auténtica por encima de la conciencia inmediata y ella [101] es la de la representación de difuntos que en parte valen como potencias[29] y en parte son obligados a hacer esto o aquello querido por los que están en vida. Esto llega hasta el punto en el cual los negros que en su sentido salvaje no han llegado al uso de razón deben tratar en sueños con los difuntos y son atormentados por estos muertos y contra ello se emprenden diversas hechicerías. Se exhuman sus cuerpos todavía existentes, se les quita la cabeza y se da a beber al ator-

27. Ver detalles de esta escena de filicidio y canibalismo en Antonio Cavazzi, *Istorica descrizione...*, pp. 187 s.

28. Ver T. E. Bodwich, *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*, Londres, 1819, pp. 419 s.

29. En *Bo* marg.: 22.6.27.

mentado el líquido que mana de ahí para causarles dolor y quitarles el poder. Hasta este punto la autoconciencia empírica mantiene su soberanía sin otra soberanía enfrente.

Por eso toda enfermedad debe ser consecuencia de un odio y con ello se conecta lo que piensan también acerca de la muerte. No quieren que parezca que el hombre muere naturalmente. Matan a los enfermos y especialmente a los reyes enfermos. Si un rey se enferma o envejece ellos no permiten que llegue a ser muerto por un ser hostil sino que lo liquidan ellos mismos. Mediante esto los caciques descontentos buscan deshacerse del rey. Si un rey ha gobernado demasiado cruelmente le anuncian que debe morir —pero puede determinar por sí mismo las ceremonias—. Luego encuentran que es digno que el hombre muera por voluntad del hombre. En el espíritu de estos hombres no existen todavía causas o conexiones naturales; ellos atribuyen todo lo malo a la mala voluntad de los hombres, vivos o muertos [Q] o a otras fuerzas no naturales, todo es explicado de una manera no natural y es adjudicado a otra cosa. Esta representación después se acentuó en lo que llamamos «diablo». Belzoni[30], un italiano que trajo de Egipto grandes tesoros, hizo transportar también una cabeza colosal de Memnon a Inglaterra, una obra estupenda. Los egipcios siempre vieron esta cabeza en las márgenes del Nilo; pero, puesto que estaban obligados por dinero a llevar al barco esta gran cabeza y, puesto que también la habían tocado, estaban muy asustados —a pesar de haberlo hecho— y lo atribuyeron al poder del diablo.

Los negros tienen una gran cantidad de imágenes de dioses a las que convierten en sus dioses o sus *fetiches* (palabra portuguesa deformada). La primera piedra preciosa, una mariposa, una langosta, un escarabajo y cosas por el estilo son su Lar — una objetivación, una potencia indeterminada y desconocida que ellos han instituido y, si algo no les resulta, si les ocurre una desgracia, entonces arrojan este fetiche y se crean otro. [102] Mediante el empleo de medios mágicos y de fetiches estos pueblos llegan a la representación de una potencia que está fuera de la conciencia empírica o de la voluntad y pasión de los vivientes y de los difuntos; pero esta potencia es presentada como algo meramente exterior y sensible, sometido completamente al arbitrio de aquellos que elevaron cosas de ese tipo al nivel de potencia.

[105] Debemos mencionar todavía una forma más elaborada de esta religión cuyo carácter hemos descrito, religión en la que el hombre no sale aún de su particularidad subjetiva y no entra aún en la separación de algo universal en sí y para sí respecto de su particularidad y de la naturaleza: la religión del imperio chino.

30. *Narrative of the operations and recent discoveries... in Egypt and Nubia*, Londres, 1822, 1/68 s.

La religión estatal del imperio chino

|Ésta se mantiene todavía dentro de aquel principio; es una religión mágica elaborada. [107] En el imperio chino hay una religión del Fo o de Buda; ésta fue introducida en el año 50 después de Cristo[31]. Además se da la vieja religión china del Tao, un dios peculiar, la razón. Pero la religión del Estado, del imperio chino, es la religión del cielo en la cual el cielo, Tien, es reconocido como el dominador supremo. Lo que aquí es llamado «cielo» no es meramente la potencia de la naturaleza, sino esta potencia vinculada con determinaciones morales de tal modo que ella distribuye o retira sus bendiciones según el mérito y la conducta moral.

Así parece que ingresamos en una esfera muy distinta y superior. Entre nosotros el cielo significa «Dios» sin mezcolanza de algo físico. En este Tien que inicialmente es la potencia física y en tanto ella se determina también moralmente, parece que hemos salido de la esfera de la religión de la naturaleza y de la magia. Pero cuando lo consideramos más de cerca nos seguimos manteniendo totalmente dentro de esta esfera en la que lo supremo es el hombre singular, la conciencia empírica, la voluntad del individuo.

[108] Tien significa «cielo» y al respecto hubo muchas disputas[32], especialmente entre las órdenes católicas, las cuales habían sido enviadas a China en calidad de misioneras. Ellas resultaron muy simpáticas en el palacio imperial; ellas se ocuparon de confeccionar el calendario que los chinos desconocían. Los misioneros (jesuitas) divulgaron ahí la religión cristiana, pero permitieron que los chinos utilizaran el nombre «Tien» para designar a Dios. [109] Por causa de ello fueron acusados duramente ante el Papa por otras órdenes (capuchinos y franciscanos) en cuanto que Tien designaría la potencia física y no un Dios espiritual[33]. Tien es lo

31. «Aproximadamente sesenta y cinco años después del nacimiento del Salvador el emperador Ming-ti introdujo en China una nueva secta...» (*Allgemeine Historie*, 6, 358).

32. La querella sobre los «ritos chinos» fue promovida, desde 1633, por los franciscanos, dominicos y agustinos contra la tolerancia, por parte de los jesuitas, del ritual confuciano y del culto de los antepasados. El centro del debate no fue el uso del nombre «Tien» para designar a Dios, como supone Hegel.

33. W^2 transmite aquí estos bosquejos de la lección de 1831: «Ahora debemos considerar en sus formas más detalladas la determinación fundamental del panteísmo determinado como religión.

»1. La religión china o la religión de la medida.

»*a*. Su distintivo universal: Al comienzo la substancia todavía es pensada en aquella determinación del ser próxima a la esencia pero perteneciente a la inmediatez del ser mientras que el espíritu distinto de ella es particular y finito, el hombre. Este espíritu es tanto el que detenta el poder, desplegando su potencia, como lo accidental en cuanto sometido a esa potencia. Si el hombre es representado como esta potencia, entonces la potencia tiene la figura del espíritu, pero finito y humano, la separado de otra cosa respecto de la cual él es poderoso.

supremo, pero no sólo en sentido espiritual y moral. Este Tien designa la universalidad totalmente indeterminada y abstracta, es la suma totalmente indeterminada de conexiones físicas y morales. Con ello el que gobierna sobre la tierra es el emperador, no el cielo; éste no ha dado ni da leyes que respeten los hombres, [110] leyes de la religión, de lo ético. Tien no gobierna la naturaleza sino que todo lo gobierna el emperador y sólo él está conectado con Tien. Sólo él ofrece a Tien el sacrificio en las cuatro fiestas principales del año; sólo el emperador conversa con Tien y le dirige sus plegarias. Sólo él está en conexión con Tien y así es el emperador el que gobierna toda la tierra. Entre nosotros gobierna el príncipe, pero también Dios; el príncipe está sometido a los mandamientos divinos. En cambio aquí es el emperador el que posee el señorío también respecto de la naturaleza, el que gobierna las potencias de la naturaleza y así es en la tierra todo lo que es.

[111] Nosotros diferenciamos al mundo y al fenómeno mundano de modo que también Dios gobierna fuera de este mundo. Ahí hay un cielo que en cierto modo está poblado con las almas de los difuntos. Por el contrario, el cielo de los chinos, el Tien, es algo completamente vacío. Por cierto, también existen las almas de los difuntos y ellas sobreviven a la separación del cuerpo, pero ellas también pertenecen al mundo y también el emperador las gobierna, las pone en funciones y las depone. Es esta autoconciencia singular la que conscientemente ejerce el gobierno perfecto[34].

»*b.* Su existencia histórica: Hemos salido de aquella religión inmediata que constituía el punto de vista de la magia puesto que el espíritu particular ahora se diferencia de la substancia y se relaciona con ella considerándola como la potencia universal. En la religión china la substancia es sabida como el contenido del ser esencial, como la medida valedera como lo inmutable, cuya situación objetiva es Tien, el Cielo. Sin embargo, la determinación de la magia todavía penetra esta esfera en cuanto que lo supremo en la realidad es el hombre singular, su voluntad y conciencia empírica. El punto de vista de la magia aquí ha llegado a extenderse en una monarquía organizada cuya intuición posee algo de espléndido y de majestuoso» (*1831*).

34. *W* agregan: «Las medidas en la universalidad abstracta son categorías muy simples: ser y no-ser, uno y dos, que son lo múltiple. Estas categorías universales fueron designadas por los chinos con rayas: la raya fundamental es la línea: el guion simple (—) significa lo uno y la afirmación 'sí'; el guion doble (— —) significa el dos, el desdoblamiento y la negación 'no'. Estos signos se llaman Kua* (los chinos narran que se les aparecieron en el caparazón de la tortuga). Hay múltiples conexiones de esos signos que poseen significados más concretos. Entre éstos están especialmente los cuatro puntos cardinales y el centro, cuatro montañas que corresponden a esos cuatro puntos y una en el centro, los cinco elementos: tierra, fuego, agua, madera y metal. Igualmente hay cinco colores fundamentales. Cada dinastía gobernante de China tiene un color o un elemento particular, etc.; así también hay cinco sonidos fundamentales en la música, cinco determinaciones fundamentales para la acción humana en relación con el prójimo. La primera y suprema es el comportamiento de los hijos respecto de sus padres, la segunda es la veneración de los antepasados difuntos y de los muertos, la tercera es la obediencia al emperador; la cuarta,

De las *Mémoires* de los jesuitas y de los libros de historia más antiguos nos ha llegado una representación muy peculiar que contiene algo grandioso acerca de lo que ocurre en el cambio de dinastía [Q] — cómo la dinastía de Zhou llegó al gobierno y expulsó a la dinastía anterior. Ahí se relata en detalle el establecimiento de esta dinastía, cómo el nuevo príncipe Wu-Wang promulgó las leyes de su dinastía y organizó el imperio. Esta dinastía llegó al gobierno el año 1122 antes de Cristo. | La historia china posee documentos de 2300 años antes de Cristo[35]. Puesto que esta descripción es muy característica voy a presentar un extracto de ella. Este nuevo príncipe subió al trono. La residencia no era todavía Pequín. El último príncipe de la dinastía precedente se había incinerado con todas sus riquezas, mandarines, etc., en la capital, en su palacio —el cual era a su vez una ciudad—. [111] Cuando las llamas se habían extinguido, el nuevo príncipe hizo su entrada pero hizo anunciar que él no celebraría la toma de posesión del trono antes de que todo fuera regulado entre el cielo y él, es decir, que fueran ordenadas las leyes y la administración del imperio. [Q] Esta regulación consistió en que el emperador hizo promulgar dos libros que hasta entonces habían sido conservados por un anciano en una vieja montaña. Uno de los libros contenía las nuevas leyes aun cuando eran casi todas las antiguas; ellas son promulgadas. El otro libro contenía los nombres de los funcionarios del imperio; había dos clases de funcionarios los mandarines y los difuntos, los Zen. Estos Zen son nombrados por el emperador del mismo modo que los funcionarios vivos del nuevo gobierno. Hasta hoy el emperador sigue siendo regente de los genios de su imperio, los cuales son difuntos, y todavía hoy el calendario estatal consta de estas dos secciones. Lue-

el trato mutuo de los hermanos; la quinta, el comportamiento respecto de otros hombres. Estas determinaciones de la medida constituyen el fundamento y la razón [...]

»Hay hombres que se consagran exclusivamente al estudio de esta razón, se alejan de toda vida práctica y viven en la soledad. Pero es importante que estas leyes sean aplicadas en la vida práctica. Cuando ellas son respetadas, cuando los deberes de los hombres son observados, entonces todo está en orden tanto en la naturaleza como en el imperio y tanto al imperio como al individuo les va bien. Hay una conexión moral entre el acto del hombre y lo que ocurre en la naturaleza. Si al imperio le ocurre una desgracia —por inundación, terremoto, incendio, sequía, etc.—, entonces ésta sólo ha sucedido porque el hombre no obedeció las leyes de la razón, porque las determinaciones de la medida no fueron mantenidas en el imperio. Por ello se destruye la medida universal y se introduce esa desgracia. — La medida es sabida aquí como lo en sí y para sí. Tal es el fundamento universal. [...] — Este amplio reino de la representación tiene su mejor exposición en una sección de la historia china relatada por los jesuitas en la obra erudita: *Mémoires sur les Chinois*» (*1831*).

* Los ocho Kua fueron expuestos sobre todo por el *Yi-jing*, conocido por Hegel indirectamente, a través de una edición del Shu-jing (cf. Le Chou King, 352, carta IV).

35. Así *Hu* (*Hu*, 23 000!?). Hoy es sabido que estos cómputos no se fundamentaban en tradiciones históricas sino en especulaciones cosmológicas tardías. Hegel sigue el cómputo del Shu-jin que comienza con el año 2357 antes de Cristo (Le Chou-King, pp. 1 ss.).

go se narra cómo el general del emperador hizo que se llevara a cabo la distribución de cargos según la voluntad del emperador. El general, que había recogido los libros y estaba encargado de designar a los Zen, relata ahora su despacho al poner en funciones a los genios, lo cual era el asunto principal. El reconocimiento de los difuntos, ocupación del imperio [anterior], honró a la vez a sus familias y las vinculó con la nueva dinastía. El general fue enviado a una de las montañas sagradas; ahí erigió un altar, se sentó en un trono, puso [delante de sí] su bastón de mando e hizo que vinieran ante él todos los difuntos. Después del sacrificio el general promulgó la orden del emperador[36]; ellos debían acoger con toda reverencia los decretos del cielo que iban a serles promulgados por el emperador y, aquí, por el general. Él dio a conocer los oficios que fueron conferidos a estos espíritus por el emperador. Él agrega que a estos genios que habían sido empleados les hizo grandes reproches por su negligencia. Los Zen, sobre todo los últimos, fueron censurados por la mala administración del imperio que causó su desintegración. Entonces dijo a éstos que eran la causa del desorden en el Estado, que ahora eran destituidos por el cielo y que podían ir adonde quisieran — [también] ingresar en una nueva vida para enmendar sus faltas. Entonces se retiró el coro entero de los Zen; el general se puso su coraza y empuñó en su izquierda la bandera amarilla. En este punto ordenó desde el trono a un cierto Bo-qian que leyera el registro de las promociones imperiales. En primer lugar, estaba su propio nombre; luego él era el primer Shen. El general lo felicitó porque mediante sus victorias había apartado del Estado una desgracia tan grande. Los caídos de la dinastía precedente fueron promovidos. Entre éstos estaba Wen-zung, el nombre del tío y general de la dinastía precedente; él no quiso aparecer enseguida; después vino pero no quiso hincarse de rodillas; sólo él permaneció de pie. El general le dijo: Tú no eres más el que eras cuando vivías; ahora no eres nada; luego debes escuchar con todo respeto las órdenes del cielo. Entonces éste se hincó de rodillas y fue designado inspector supremo de las nubes, tormentas y lluvias. Luego fueron designados otros veinticuatro genios para el fuego y las enfermedades epidémicas — para todo lo que el hombre natural puede necesitar.

[114] Tal es la organización imperial de las potencias invisibles. El emperador es dueño del mundo visible de los mandarines, así como de los Shen invisibles. Los Shen de la lluvia, de los ríos, etc., son inspectores generales por encima de los genios locales particulares que vigilan en distritos más pequeños la lluvia, los ríos, etc. Casi cada montaña, arbusto o aldea particular tiene su Shen particular. Los Shen son ciertamente ve-

36. En *Bo* marg.: 25.6.27.

nerados, pero no se guarda ningún respeto especial ante ellos. Ellos están por debajo de los mandarines a los que el emperador proporciona inmediatamente sus órdenes. Éstos deben preocuparse por gobernar bien; en el caso contrario, son destituidos tanto los mandarines como los Shen. Esta forma de religión de la naturaleza es tal que sólo el emperador sabe las órdenes del cielo, que sólo él se conecta con el cielo y que su dominio se extiende a lo visible y a lo invisible.

[115] Todavía debemos mencionar una circunstancia especial en el relato de la constitución de Wu-Wang. En efecto, después de hacer que se promulgara al pueblo el diploma que antes había sido develado a los Shen, el emperador hizo su gran entrada, ofreció un sacrificio a Tien y elevó a toda su familia difunta a la dignidad imperial para que gozara de una honra especial. Luego premió a todos sus generales y oficiales. A todos colmó de beneficios — sólo una clase quedó excluida de sus recompensas: aquellos que profesaban la fe particular del Tao, los seguidores de la secta del Tao[37]. Tao significa simplemente el camino, el camino recto del espíritu, la razón. La secta del Tao aparece, como vemos, ya en el siglo XII[38] antes de Cristo. Era significativo que el emperador en sus recompensas pasara por alto a oficiales distinguidos, su propósito era dejarlos a un lado finamente, apartarlos de sus otros súbditos. Entre estos valientes se encontraban tanto maestros de doctrina como también aquellos que habían sido iniciados sólo en un grado inferior. Siete oficiales distinguidos se habían destacado por actos especiales de coraje; ante los ojos de la mayoría de los soldados ellos equivalían a Shen que habían asumido un cuerpo humano y que se hacían pasar por tales. En un día de ceremonias el emperador les dirigió un discurso: él no los había olvidado y conocía muy bien el valor de sus méritos. Y agregó: «Vosotros sois Shen que tienen un cuerpo, no es posible dudar de ello. Las más grandes acciones que habéis llevado a cabo en mi presencia son para mí una prueba suficiente de ello. La intención por la cual habéis regresado a la tierra no puede ser otra que ganaros nuevos méritos y descubrir nuevas virtudes. Yo no puedo hacer nada mejor que poneros en situación de ejercer estas virtudes en cuanto que os preservo de la corrupción del tiempo». Por eso él determinó que residieran en las montañas en donde pudieran pasar el resto de su tiempo en contacto familiar con los Shen que ya no poseen ninguna figura humana. Ellos debían llevar consigo a todos los que pertenecían a su secta y que sólo se esforzaban por conquistar la vida inmortal. A estos siete los hizo jefes de

37. Ver *Mémoires concernant les Chinois*, t. 15, pp. 249-252 («Nadie dejó de participar de sus beneficencias, con la excepción de los que hacían una profesión particular de la doctrina del Tao...»).

38. Esta fecha no es sostenible. Aun cuando el taoísmo recoja corrientes y prácticas anteriores sus primeros indicios se remontan al siglo IV antes de Cristo, a fines de la dinastía Zhou.

todas las montañas del imperio y les dio todos los derechos de soberanía sobre los iniciados. Así ellos debían consagrarse al estudio del Tao y a la aspiración de inmortalizarse. Junto con los otros Shen ellos debían también instruirse en todos los misterios de la [116] naturaleza, que son impenetrables para los otros hombres. Ellos eran separados de la sociedad efectiva. Ahí vemos este hecho de que ya entonces se daba una clase de hombres que se ocupaban interiormente de aquello, que no pertenecían a esta religión general del Estado sino que formaban una secta que se consagró a pensar, retirada en su interioridad y buscando tomar conciencia de lo que es lo verdadero.

Luego la etapa que sigue a esta primera configuración de la religión natural —consistente en que la autoconciencia inmediata se sabe como suprema y regente y estima como suprema a esta inmediatez, a la voluntad inmediata— es el regreso de la conciencia a sí misma, la exigencia de que sea meditativa en sí misma, y esto es la secta del Tao. Con esto se vincula el hecho de que los hombres que retornan al pensamiento y a lo interior, que se colocaron en la abstracción del pensamiento, tienen a la vez la intención de ser inmortales, puramente sabios, en parte por haber sido iniciados y en parte por haber alcanzado la maestría, la meta, y por considerarse ya como seres superiores también en la existencia, en la realidad efectiva.

Por tanto, ya en la antigüedad encontramos en los chinos este dirigirse a lo interior, al Tao, al puro pensar abstraído que constituye la transición a la segunda forma de la religión de la naturaleza. Una renovación y enmienda de la doctrina del Tao ocurre en una época posterior y es atribuida sobre todo a Lao-Tse[39], un sabio que era un poco más viejo que Confucio, pero que fue contemporáneo de éste y de Pitágoras. Confucio es un filósofo completamente moralista, no especulativo. Tien, esta potencia universal de la naturaleza que tiene efectividad a través del poder del emperador, está vinculado con un contexto moral y Confucio elaboró sobre todo este aspecto moral. Su doctrina ha crecido junto con la religión del Estado. Todos los mandarines deben haber estudiado a Confucio. En cambio, la secta del Tao[40] se refirió sólo al pensar abstracto.

Tao es lo universal. Sigue inmediatamente la determinación «tres» —esto es muy notable— en cuanto que aquél es algo racional y concreto. La razón produjo lo Uno, lo Uno al dos, el dos al tres y el tres al universo[41], lo mismo que vemos en Pitágoras. El universo reposa sobre el

39. Aquí Hegel sigue a Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu*, p. 2 («Li-eul, llamado más comúnmente Lao-Tseu, que floreció en el comienzo del siglo VI antes de nuestra era, es considerado todavía hoy como el patriarca y el reformador de la secta de los Tao-sse»).

40. En *Bo* marg.: 26.6.27.

41. «La razón produjo uno; uno produjo dos; dos produjo tres; tres produjo todo. Todo reposa sobre la materia y es envuelto por el éter...» (Abel-Rémusat, *Mémoire*..., p. 31).

principio oscuro y a la vez es comprendido por el principio claro, por la luz. Un espíritu, un aliento, los unifica, [117] produce y mantiene la armonía entre ellos. La primera determinación de la tríada es lo Uno denominado «J». La segunda determinación es el Chi o el aliento luminoso mientras que la tercera es Wei, el enviado o mensajero. Quizá estos tres signos no son chinos; alguno[42] ve ahí las tres letras J, H, W, y lo conjuga con el tetragrama hebreo «Jehová» y con el trigrama «Yao» de los gnósticos. Lo Uno es lo indeterminado, lo carente de determinación, la primera abstracción mala, lo totalmente vacío. Cuando esto va a ser concreto en sí y viviente entonces debe determinarse y así es el dos mientras que lo tercero es la totalidad, la consumación de lo distintivo. Por consiguiente, vemos en los primeros ensayos del hombre esta necesidad de pensar en esta forma de la trinidad. Si en Dios no se conocen tres determinaciones, Dios es una palabra vacía. Inmediatamente en el comienzo del pensar existen las determinaciones más simples y abstractas del pensar. A partir de la existencia de la potencia absoluta se sale a lo universal y así comienza el pensar; éste, en su origen, es totalmente vacío y abstracto. Pertenecen a la literatura china ulteriores determinaciones de esta relación. El signo[43] del Tao es el triángulo o bien tres rayas superpuestas de las cuales la intermedia es más corta mientras que las tres son atravesadas por una raya vertical para significar que las tres deben ser concebidas esencialmente como una sola. En China estos signos se llaman Kua[44]. Los Kua contienen los elementos de la reflexión superior china.

Así en la secta del Tao está el comienzo de la transición al pensamiento, al elemento puro; pero no hay que creer que por ello se haya fundamentado aquí una reflexión superior, espiritual. Las determinaciones del Tao siguen siendo perfectas abstracciones mientras que lo viviente, la conciencia y lo espiritual no pertenecen al Tao mismo, por decirlo así, sino que todavía pertenecen completamente al hombre. Lao-Tse también es un Shen o bien apareció como Buda. Lo efectivo y viviente del Tao es todavía la conciencia efectiva e inmediata de que él es también un muerto como Lao-Tse, pero también se transforma en otras figuras y está vivo efectivamente en otros hombres, en sus sacerdotes. Tien, esto uno, es lo dominante tan sólo en cuanto fundamento abstracto, mientras que lo auténticamente dominante es el emperador, la efectividad de

42. El autor aludido es Abel-Rémusat, *Mémoire...*, pp. 40-49. Hoy no se sostiene esa afirmación.

43. No ha podido ser comprobada la fuente del error de Hegel. Entre los Kua no hay un triángulo ni el signo descrito por Hegel; en cambio, el signo escrito de la palabra conciencia (= camino, verdad, razón) es mucho más complejo que el signo anterior y que un triángulo.

44. Ver nota a *L* 111 (132).

este fundamento; lo mismo ocurre con el Tao, con la representación de la razón: ésta es también el fundamento abstracto que no es efectivo sino en hombres existentes. Ahí[45] lo universal y superior es sólo el fundamento abstracto, y así el hombre sigue careciendo ahí de una interioridad auténticamente inmanente y plena; no se sostiene en sí mismo. Él sólo se sostiene en sí mismo cuando en él penetra la libertad y la racionalidad, cuando tiene conciencia de ser libre y cuando esta libertad es elaborada como razón. Esta razón elaborada proporciona principios y deberes absolutos y sólo se sostiene en sí mismo, en su conciencia moral, el hombre [118] consciente de estos principios en su libertad y en su conciencia moral, el hombre en el cual ellos son determinaciones inmanentes. En cambio, cuando el hombre se halla en la relación antedicha donde lo absoluto no es sino un fundamento abstracto él no encuentra en sí mismo ningún sostén, ninguna interioridad inmanente y determinada. Por eso todo lo exterior es para él algo interior; todo lo exterior posee significado para él, tiene una referencia a él y, por cierto, una referencia práctica. En la relación general esto es la constitución estatal, el ser gobernado desde fuera.

Con la religión china no se conecta ninguna moralidad auténtica, ninguna racionalidad inmanente por la que el hombre tendría en sí mismo valor y dignidad sino que todo lo exterior y todo lo referido a él es para él una potencia, porque él en sí mismo, en su racionalidad y eticidad, no posee ninguna potencia. De ahí se sigue este depender de toda exterioridad, indeterminable, esta superstición suprema, sumamente contingente[46]. Los chinos son el pueblo más supersticioso del mundo, eternamente temerosos y angustiados por todo porque todo lo exterior tiene un significado para ellos y es un poder que los domina, algo que puede ejercer una violencia contra ellos y afectarlos. Allí la adivinación se encuentra como en casa; a ello los impulsó la angustia ante toda situación contingente. En cada lugar hay una cantidad de hombres que se ocupan

45. W^2 previamente: «En la religión de la medida el culto es propiamente toda su existencia, puesto que el poder de la substancia todavía no se ha configurado en ella como objetividad firme y el mismo reino de la representación desarrollado en el reino de los Shen está subordinado al poder del emperador, el cual es el promotor real de lo substancial. Por eso, si preguntamos por el culto en sentido estricto entonces sólo queda por investigar la relación de lo distintivo de esta religión con la interioridad y con la autoconciencia» (*1831*).

46. W^2 agrega: «Esta dependencia exterior se fundamenta en el hecho de que todo lo particular no puede ser puesto en relación interna con lo universal que sigue siendo sólo abstracto. Los intereses de los individuos quedan fuera de las determinaciones generales que el emperador pone en uso. Respecto de los intereses particulares es representada más bien una potencia que existe para sí. No se trata del poder universal de la providencia que se extiende también a los destinos particulares, sino que lo particular está sometido a una potencia particular. Eso son los Shen y con ello se introduce un gran reino de la superstición» (*1831*).

de profetizar. Durante toda su vida se han ocupado de encontrar el lugar adecuado para su morada y para su tumba, el localismo, la relación con el espacio. Si al edificar una casa otra la flanquea y su frente forma un ángulo con la suya [119], realizan contra esto todas las ceremonias posibles y cosas por el estilo.

b) *La religión del ensimismarse [Insichsein]*

[120] | Así, en conexión con la modalidad antedicha de adentrarse en el Tao enteramente abstracto e inseparable de la personalidad inmediata, la segunda forma de religión de la naturaleza es el ensimismarse más determinado e intensivo; esto consiste en el hecho de que la potencia suprema o lo absoluto no es concebido en esta inmediatez de la autoconciencia, sino como substancia, como una esencia que, empero, conserva todavía esta inmediatez de modo que existe en uno o más individuos. Esta substancia junto con su existencia en estos individuos es la potencia, el señorío, la creación y conservación del mundo, de la naturaleza y de todas las cosas — la potencia absoluta sobre el mundo[47].

[Q] Esta formalidad tiene configuraciones variadas y más precisas, pero no queremos abordar sus diferencias. A ella pertenece la religión del Fo — o Buda en la India; este Buda se llama también Gautama. Con ella se conecta la religión del lamaísmo. En la India, Buda es una persona histórica. Estos difuntos son venerados, pero a la vez existe la representación de que ellos están presentes en sus imágenes así como en sus sacerdotes. En la religión del lamaísmo está la representación de que determinados individuos son Dios, son esa substancia en cuanto viviente y presente sensiblemente. Esta presencia sensible en un hombre es el rasgo

47. W^2 conecta con este grado de la religión el siguiente pasaje de la lección de 1831: «3. La religión del ensimismarse.

»*a.* Su concepto. El fundamento general es todavía el mismo que el de la religión hindú; la progresión no es otra que la de la necesidad de que las determinaciones de la religión hindú, rescatadas de su disociación salvaje y desatada y de su natural disgregarse, sean desplazadas a su relación interior y sea pacificado su vértigo incesante. Esta religión del ensimismarse es el recogimiento y silencio del espíritu que regresa a sí mismo y a la unidad esencial a partir del desorden caótico de la religión hindú. La unidad esencial y las diferencias hasta ahora se habían disociado tanto que las últimas guardaban su propia autonomía y no desaparecían en la unidad sino para reaparecer inmediatamente en toda su autonomía. La relación entre la unidad y las diferencias era una progresión indefinida, un constante intercambio entre el desaparecer las diferencias en la unidad y su autonomía existente para sí. Ahora este cambio es eliminado al ser puesto efectivamente lo que estaba contenido virtualmente en él: el coincidir las diferencias en la categoría de la unidad. La esencia como este ensimismarse que eliminó la relación a otra cosa es esencialidad que está en sí, reflexión de la negatividad en sí misma y así es lo calmo y permanente en sí mismo. Esta determinación, por deficiente que pueda ser porque todavía no es concreta, es sólo la desaparición de las diferencias autónomas» (*1831*).

capital y permanente. Esta religión es la más difundida en la tierra —en Birmania, China, Mongolia, etc—. Los pueblos que pertenecen a esta religión son más numerosos que los mahometanos, así como éstos son más numerosos que los cristianos.

[122] Aquí aparece esta forma de lo substancial en la cual lo absoluto es lo ensimismado, esta substancia unitaria que no es concebida exclusivamente como una substancia para el pensamiento —como en Spinoza— sino que a la vez existe en el presente sensible, en el hombre singular. En lo atinente al carácter de los pueblos pertenecientes a esta religión esto substancial implica elevarse por encima de la conciencia inmediata y singular expuesta en la magia en la cual la potencia es conciencia singular, el deseo, la tosquedad integral. Por el contrario, en la etapa que vamos a considerar lo supremo es sabido como lo uno y substancial, y ello implica elevarse por encima del deseo, del querer singular, la inhibición del deseo salvaje, la inmersión en esta interioridad y unidad; la imagen de Buda existe en esta postura pensante, con los pies y brazos entrecruzados de modo que un dedo del pie va a la boca — este regreso a sí mismo, este chuparse a sí mismo[48]. Así el carácter de los pueblos que pertenecen a esta religión es el reposo, la mansedumbre, la obediencia que está por encima de la barbarie del deseo, el apaciguamiento del deseo. En estos pueblos surgen grandes asociaciones religiosas; éstas viven en comunidad, en la calma del espíritu, en la ocupación tranquila y calma del espíritu, como los bonzos en China, los chamanes en Mongolia. Alcanzar esta pura calma en sí mismo es propuesto expresamente como la meta del hombre, como lo supremo.

[124] Si se declara que esta calma es también el principio, como ocurre especialmente en la forma de religión del Fo, entonces lo último y supremo es la nada, el no ser. Se dice que todo proviene de nada y que todo retorna a nada. Ése es el fundamento absoluto, lo indeterminado, el aniquilamiento de todo lo particular de modo que todas las existencias y realidades particulares sean sólo formas y sólo la nada posea verdadera autonomía mientras que la realidad restante no posee ninguna autonomía; ellas no valen sino como algo accidental, como una forma indiferente. [133] | Lo supremo para los hombres es este estado de aniquilamiento: ahondarse en esta nada, en el reposo eterno de la nada, en lo substancial en donde cesan todas las determinaciones, donde no existe ninguna virtud, ninguna inteligencia, donde todo movimiento se

48. Hegel se refiere probablemente a una imagen de Brahma Narayâna —y no de Buda— reproducida en *Abbildungen zu Friedrich Creuzers Symbolik und Mythologie der alten Völker*, Leipzig/Darmstadt, 1819, p. 9. Aquí Creuzer explica: «En esta propiedad Brahma se llama Narajan, es decir, el motor del agua... El chuparse el dedo del pie permanece tan inadvertido como las flores que crecen del agua».

suprime. Las determinaciones de lo natural y de lo espiritual han desaparecido. [Q] Para ser dichoso el hombre debe esforzarse, mediante un eterno reflexionar, por no querer nada, no desear [nada], no hacer nada. Cuando él ha llegado a esto no puede hablarse para nada de algo superior, de virtud y de inmortalidad. La santidad del hombre reside en el hecho de que él en este aniquilamiento se ha unificado con la nada y a la vez con Dios, con lo absoluto. Si el hombre ha alcanzado esta santidad o este grado supremo, él es indiscernible de Dios, es eternamente idéntico a Dios y cesa toda alteración: el alma no debe temer más ninguna transmigración. Por tanto aquí está expresado el momento teórico donde esta pura nada, esta quietud y vacío sería lo absolutamente supremo; el individuo es [algo] formal. Lo práctico consiste en que el hombre quiere y actúa cuando es la potencia. [134] El hombre nada tiene que hacer por sí mismo. En su ser él debe comportarse de este modo negativo, no defenderse de lo exterior sino de sí mismo. El estado representado como meta del hombre, estado de unidad y de pureza es llamado Nirvana por los budistas y es descrito en el sentido de que el hombre alcanzó el Nirvana cuando no está más sometido a los siguientes dolores: peso, edad, enfermedad, muerte; entonces es idéntico a Dios y debe ser considerado como Dios, llegó a ser Buda.

[125] A primera vista[49], debe extrañar el hecho de que el hombre piense a Dios como nada; eso debe parecer la mayor rareza. Pero considerada más de cerca, esta determinación significa sólo que Dios no es algo determinado, es lo indeterminado; no hay distintivo que corresponda a Dios; él es lo infinito. Porque cuando decimos que Dios es lo infinito eso significa que Dios es la negación de todo lo particular. Cuando empleamos las expresiones corrientes hoy en día «Dios es lo infinito, la esencia, la esencia simple, la esencia de las esencias, sólo la esencia», eso necesariamente equivale del todo o en buena medida a aquello de que Dios es la nada. Pero eso no significa que Dios no existe sino que él es lo vacío y que esto vacío es Dios. Cuando decimos «No se puede saber ni conocer nada de Dios, no se puede tener ninguna representación de Dios», eso es una expresión mitigada para decir que para nosotros Dios es la nada, lo vacío; eso significa que debemos prescindir de cualquier tipo de determinación. Lo que queda entonces es la nada y la esencia, y precisamente lo vacío e indeterminado no es otra cosa que la esencia sin las otras determinaciones. Ésta es una etapa determinada y necesaria de la representación religiosa: Dios en cuanto que es lo indeterminado, la indistinción, este vacío total en donde el primer modo de inmediatez está superado y ha desaparecido.

49. *Bo* marg.: 28.6.27.

[134] El culto principal del hombre consiste en unificarse con esta nada, en deshacerse de toda conciencia y de toda pasión. [133] Aquí el culto consiste en desplazarse a esta abstracción, a esta soledad perfecta, a este vacío total, a esta renuncia, a la nada. Si el hombre alcanza esto, entonces es indiscernible de Dios y es idéntico a Dios.

[Q] En la doctrina del Fo aparece el dogma de la transmigración de las almas. Este punto de vista es [superior a] aquel según el cual los seguidores del Tao quieren convertirse en Shen, en inmortales. [134] Cuando se sostiene que el destino supremo del hombre es alcanzar la inmortalidad por la meditación y por el regreso a sí mismo, no se dice con ello que el alma esté permaneciendo en sí como tal, esencialmente, o que el espíritu sea inmortal sino sólo que el hombre se hace inmortal por la abstracción y que ése es su deber. El pensamiento de la inmortalidad reside precisamente en el hecho de que el hombre mediante el pensamiento está cabe sí mismo en su libertad, así es absolutamente independiente, en su libertad no puede irrumpir otra cosa —él se refiere sólo a sí mismo y otra cosa no puede prevalecer en él—. Este igualarme a mí mismo, el yo, este existir cabe mí mismo es lo verdaderamente inmortal y no está sometido a ninguna alteración; es precisamente lo inalterable, lo que sólo existe en sí mismo y [135] lo que sólo se mueve en sí mismo. El yo no es quietud muerta sino movimiento, pero es un movimiento que no es alteración sino quietud eterna, claridad eterna en sí mismo. Ahora, cuando Dios comienza a ser sabido como lo esencial, a ser pensado en su esencialidad, cuando la verdadera determinación es el ensimismamiento y el estar cabe sí, esta esencialidad, el ensimismarse, es sabida, en referencia al sujeto, como naturaleza de un sujeto que es espiritual en sí mismo. Esta esencialidad compete también al sujeto, al alma; se sabe que es inmortal, que tiene la aptitud para existir puramente, para estar puramente en sí, pero sin existir todavía como esta pureza, como espiritualidad. En cambio, con esta esencialidad se vincula todavía el hecho de que la modalidad de la existencia es inmediatez sensible, la cual no es sino accidental. La inmortalidad consiste en que el alma que existe cabe sí misma es a la vez esencial y existente. Esencia sin existencia es mera abstracción; la esencialidad o el concepto debe ser pensada como existiendo. Luego la realización pertenece también a la esencialidad. Pero aquí la forma de esta realización es todavía la existencia sensible, la inmediatez sensible.

[136] Así, pues, existe la representación de que el alma es inmortal, que perdura después de la muerte, pero siempre en otra forma sensible y esto es la transmigración de las almas. Dado que ella es concebida abstractamente como ensimismarse, como Dios, es indiferente la forma sensible —humana o animal— a la que pasa el alma después de la muerte; el espíritu no es sabido como concreto. Sólo es sabida la esencialidad abstracta mientras que el ser ahí o el fenómeno es sólo la figura inmediata y sensible.

Pero si el hombre alcanza la abstracción de aniquilarse a sí mismo entonces él queda dispensado de esta transmigración de las almas; él queda liberado de reasumir esta existencia, de atarse a esta figura sensible y exterior.

[126] Dios es concebido como nada, como esencia en general. Esto debe ser explicado más en detalle, especialmente en cuanto que este Dios esencial es sabido como este hombre inmediato, como Fo, Buda o Dalai Lama. Esta asociación puede parecernos la cosa más desagradable, chocante e increíble, a saber, que un hombre con todas sus apetencias pueda ser considerado por los hombres como Dios, como aquel que eternamente crea, conserva y produce el mundo. (Un Dalai Lama se encuentra en esta representación de sí mismo y es venerado como tal por otros[50]). Hay que aprender a entender esta representación y cuando la entendemos la justificamos. Mostramos cómo ella tiene su fundamento, su racionalidad y su lugar en la razón. Pero también corresponde que entendamos lo defectuoso y absurdo que hay en ello. Es fácil decir que una religión de ese tipo es meramente un sinsentido, algo irracional. Lo difícil es conocer la necesidad de esas formas de religión, conocer la verdad, cómo ella se conecta con la razón, y esto es más difícil que declararlo como un sinsentido.

El ensimismarse es la etapa esencial en cuanto que se avanza de la singularidad inmediata y empírica a la determinación de la esencia, de la esencialidad, o se avanza a la representación y conciencia de la substancia, de una potencia substancial que rige el mundo, que hace que todo devenga y surja según una conexión racional. Acerca de esta potencia substancial sabemos sólo que ella [127] opera inconscientemente; justamente por esto ella es actividad no dividida, contiene la determinación de la universalidad, es la potencia universal. Para aclararlo debemos recordar la actividad de la naturaleza, su espíritu y su alma; ahí no pensamos que el espíritu de la naturaleza sea un espíritu consciente; por ese espíritu no entendemos nada consciente. Las leyes naturales de las plantas, de los animales, de su organización y de su actividad son algo inconsciente. Estas leyes son lo substancial de aquellos seres vivientes, de su naturaleza, son su concepto. Ellas son virtualmente eso, son la razón inmanente a ellos, su alma viviente pero inconsciente.

El hombre es espíritu y su espíritu se determina como alma, como esta unidad de lo viviente, esta vitalidad suya que es una sola en la expli-

50. *W*²: «Cuando en la religión cristiana Dios es venerado en la figura del hombre se trata de algo infinitamente diferente, porque la esencia divina es intuida ahí en el hombre que ha padecido, ha muerto, ha resucitado y se ha ido al cielo. No se trata del hombre en el ser ahí sensible e inmediato sino del que lleva en sí la figura del espíritu. En cambio es un contraste formidable cuando lo absoluto va a ser venerado en la finitud inmediata del hombre; esta singularización es más rígida que la del animal. La figura humana además contiene la exigencia de la elevación y parece incompatible que sea eliminada para perseverar en la finitud vulgar» (*1831*).

cación de su organización, que penetra todo y lo conserva. Esta actividad se encuentra en el hombre mientras vive sin que la sepa o la quiera y, a pesar de ello, su alma viviente es la causa [*Ursache*], la cosa originaria [*ursprüngliche Sache*] que opera eso. El hombre que es precisamente esta alma viviente nada sabe de eso, no quiere ni prescribe la circulación de la sangre y sin embargo lo hace y eso es su acto; el hombre es la potencia actuante y operante de lo que ocurre en su organismo. Esta racionalidad que opera inconscientemente o actividad racional inconsciente, actividad de la naturaleza, fue denominada por los antiguos νοῦς[51]. Anaxágoras dice que el νοῦς gobierna el mundo. Pero esta racionalidad no [es] consciente. En la filosofía moderna esta actividad racional ha sido denominada también intuición[52]; especialmente Schelling describe a Dios como inteligencia intuitiva. Dios es la inteligencia; la razón en cuanto intuitiva es el eterno crear la naturaleza, aquello que se llama conservación de la naturaleza, porque crear y conservar no deben ser separados. En la intuición finita estamos sumergidos en las cosas; ellas nos colman. Este estar sumergidos en los objetos antes de toda representación, reflexión y juicio es el grado más bajo de la conciencia. Reflexionar, llegar a representaciones, producir puntos de vista y referirlos a los objetos, juzgar — todo esto no es la intuición como tal.

Tal es este punto de vista de lo substancial o de la intuición que ahora tenemos ante nosotros; es idéntico a aquello que debe ser entendido como punto de vista del panteísmo, en su sentido auténtico — este [128] saber oriental, la conciencia y el pensar acerca de esta unidad absoluta, de la substancia absoluta y de su actividad, una actividad en donde todo lo particular y singular es algo que pasa y que desaparece y no una autonomía verdadera. Esta representación oriental se contrapone a la occidental: así como el sol se pone en el occidente también allí se pone el hombre en sí mismo, en su subjetividad. Ahí la determinación capital es la singularidad, el singular es lo autónomo. Mientras que en la conciencia oriental la determinación capital es que lo universal es lo verdaderamente autónomo, en la conciencia occidental predomina la singularidad de las cosas y de los hombres. Por cierto, la representación occidental puede llegar a afirmar que lo finito o las cosas singulares son autónomas, es

51. En sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* Hegel se refiere principalmente a la tradición de Aristóteles (*Metafísica*, I, 984b 15-22: «Sabemos que Anaxágoras adoptó esta opinión; [...] Los que acogieron esto establecieron que la causa de la belleza era el principio de los seres y el origen del movimiento de los seres». Ver la crítica a Anaxágoras en *Metafísica*, I, 985a 18-21).

52. En sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* (W 15, 656, 661) Hegel se refiere a la intuición intelectual en Schelling (*System des transcendentalen Idealismus*, Tubinga, 1800, pp. 51 s.; cf. *Werke*, 3, 1858, pp. 369 s.). Pero Schelling no dice expresamente que Dios sea la inteligencia intuitiva.

decir, absolutas. La expresión «panteísmo» tiene la misma ambigüedad que la universalidad. Ἓν καὶ πᾶν significa el «todo uno», el todo que sigue siendo absolutamente uno; pero πᾶν significa también «todas las cosas», y así es que pasa a la representación falsa, carente de pensamiento y de filosofía. Ahí por «panteísmo» se entiende que todas las cosas son Dios, la divinidad de todas las cosas [*Allesgötterei*] y no la divinidad del todo [*Allgötterei*]. Porque en este segundo caso, si Dios fuera el todo hay un solo Dios; en el todo las cosas singulares están absorbidas, son meramente accidentales, meras sombras, fantasmas. Pero se presume que la filosofía sería panteísmo en el primer sentido. Ésa es precisamente la ambigüedad de la universalidad. Si se la entiende en el sentido de la universalidad de la reflexión entonces se trata de la totalidad [*Allheit*]; ésta es representada primeramente de modo que la singularidad sigue siendo autónoma. En cambio, la universalidad del pensar, la universalidad substancial, es unidad consigo mismo en donde todo lo singular y particular es sólo algo ideal, no posee un ser verdadero.

Esta sustancialidad comienza en parte aquí. Ella es la determinación fundamental de nuestro saber acerca de Dios pero no es más que eso. El fundamento no es todavía lo verdadero. Decimos: «Dios es la potencia absoluta, todo ente existe sólo idealmente en la potencia absoluta de Dios». [129] Todo aquel que osa decir acerca de sí mismo que existe, que posee realidad efectiva es sólo un momento en la potencia absoluta de Dios. Sólo Dios existe, sólo Dios es la realidad efectiva unitaria y verdadera. Aun cuando esta representación de la sustancialidad no sea todavía la Idea, también en nuestra religión ella sirve de base para la representación de Dios. La omnipresencia de Dios, en la medida en que no es una palabra vacía, expresa la sustancialidad; ésta sirve de base para aquélla. Pero estas expresiones son empleadas torpemente y de memoria en una charla continua; no son tomadas absolutamente en serio, [Q] | porque sólo es serio lo que está en el pensamiento, y cuando Spinoza concibe esto en pensamientos, como sustancialidad, lo acusan de panteísmo[53] mientras que a la vez se olvidan de que, cuando Dios es concebido como substancia, como omniactivo, como operando en todo, todas las cosas son aniquiladas porque Dios es lo operante en ellas. [129] No bien se atribuye verdadero ser a lo finito, no bien las cosas son autónomas con exclusión de Dios Él no es omnipresente para nada. Porque si se dice que Él es omnipresente entonces hay que decir a la vez: Él es efectivo. Pero Él no existe junto a las cosas, en los huecos[54], como el dios de Epicuro sino que está en las

53. Por panteísmo en el primer sentido Hegel entiende la divinidad de todas las cosas en su singularidad y consistencia, no en cuanto absorbidas en el todo.

54. Sobre esta doctrina de Epicuro ver Cicerón, *De divinatione* 637,II,17 («... porque Epicuro, para bromear, presenta a los dioses como quienes, por temor a los derrum-

cosas efectivamente; pero entonces las cosas no son efectivamente. Tal es la idealidad de las cosas; pero en este flojo pensar se concluye: luego las cosas son Dios, es decir, son, permanecen conservadas insuperablemente, son una realidad insuperable. Si se dice en serio que Dios es omnipresente, entonces Él debe tener verdad para el espíritu, el ánimo y el pensamiento y el espíritu debe mantener un interés en ello.

Jacobi dijo que el espinosismo era un ateísmo[55], fue el que más polemizó con aquél y precisamente este mismo Jacobi dice: «Dios es el ser en todo ser ahí»[56]. Pero esto no es otra cosa que la substancia. Ahora bien, justamente porque Dios es lo afirmativo la cosa singular no es lo afirmativo sino sólo lo ideal, lo superado. La filosofía espinosista fue filosofía de la sustancialidad y no del panteísmo; «panteísmo» es una mala expresión que ocasiona el malentendido de entender πᾶν como conjunto [*Allesheit*] y no como universalidad.

En todas las religiones, pero especialmente en la cristiana, Dios es la substancia absolutamente una; pero Él es a la vez sujeto y esto es lo siguiente. Así como el hombre tiene personalidad ingresa en Dios la determinación de subjetividad, personalidad, espíritu, Espíritu absoluto. Ésa es una determinación superior, pero a pesar de todo el espíritu sigue siendo substancia, la substancia unitaria. Esta [130] substancia abstracta, lo último de la filosofía de Spinoza, esta substancia pensada que existe sólo para el pensar, no puede ser el contenido de una religión popular ni la fe de un espíritu concreto. El espíritu concreto suple la deficiencia y ésta consiste en que falta la subjetividad, es decir, la espiritualidad. Pero aquí, en aquella etapa de la religión de la naturaleza a la que hemos llegado ahora, todavía no existe esta espiritualidad en cuanto tal, tampoco la espiritualidad pensada y universal sino sólo la espiritualidad sensible e inmediata. Ahí hay un hombre en cuanto espiritualidad sensible, exterior e inmediata.

Esta sustancialidad sabida en su verdad es subjetividad en sí misma y por eso es espiritualidad en esta sustancialidad pura; pero en el punto de vista de la inmediatez no existe todavía la espiritualidad que se sabe sino la espiritualidad inmediata en la figura de este hombre uno. Ahora bien[57], si en contraste con esta substancia universal este hombre permanece en sí

bes, habitan entre dos mundos como entre los dos bosques [*duos lucos*, es decir, la hondonada entre la fortaleza y el Capitolio romanos]...»).

55. «Para mí era claro eso y su consecuencia, que el espinosismo es ateísmo... Aun suponiendo que se cambie el nombre y se hable de cosmoteísmo, la cosa sigue siendo lo que fue» (Jacobi, *Werke*, Prefacio, xxxvi s.). Hegel y Jacobi manejan conceptos diferentes de ateísmo.

56. La crítica de Hegel es desacertada porque Jacobi no exponía su propia opinión sino la de Spinoza (Jacobi, *Briefe* 61: «El Dios de Spinoza es el más puro principio de la realidad en todo lo real, del ser en todo ser ahí...»).

57. En *Bo* marg.: 29.6.27.

mismo y se pregunta cómo puede ser representado como substancia universal, entonces debemos recordar lo antedicho, que el hombre en cuanto sustancialidad viviente es en sí esta realidad substancial que está determinada por su corporalidad. Debe ser posible pensar que esta vitalidad es en él una vida activa substancialmente.

Este punto de vista contiene la sustancialidad universal en una figura efectiva. Ahí existe la representación de que un hombre en su meditación, en su ocuparse de sí y en su ahondarse en sí es la substancia universal, no en su mera vitalidad sino el νοῦς puesto como centro, pero de modo que en él no sea consciente de sí en su determinación y desarrollo. Esta sustancialidad del νοῦς, este ahondamiento representado en un individuo, no es la meditación de un rey que tiene ante su conciencia la administración de su reino; ella debe representarse en el sentido de que este ahondar en sí, este pensar abstracto, es virtualmente la sustancialidad activa, la creación y conservación del mundo. Tal es el punto de vista de la religión budista y lamaísta.

Hay tres Dalai Lama[58]: en el pequeño Tíbet, en el gran Tíbet y en el sudeste de Siberia, en los valles montañosos de la meseta de Asia, de donde provino el Gengis-Khan. El asunto no es afectado por el hecho de que hay además otros Lamas superiores que también presiden ese tipo de sociedades, que se consagran a una [131] vida retirada y de los cuales se piensa que poseen una dignidad parecida a la del Dalai Lama. Aquí la figura subjetiva todavía no es excluyente; sólo cuando ha penetrado la espiritualidad, la subjetividad y la substancia, Dios es esencialmente el Uno. Luego aquí la substancia es ciertamente una, pero la subjetividad y las figuras son varias y el hecho de la variedad reside inmediatamente en ellas. Porque esta configuración se refiere a la sustancialidad representada como substancial pero a la vez como accidental. La oposición y la contradicción aparecen sólo en la conciencia, en la voluntad, en la intelección particular; por eso en un mismo país no puede haber varios regentes, pero sí varios Dalai Lama. Sin embargo, aun cuando esta actividad posea una forma espiritual para su ser ahí y para su figura, ella es mera actividad de la substancia y no actividad y voluntad consciente. Hay diferencias entre el budismo y el lamaísmo pero lo antedicho es común a ambos. Acerca del Fo se dice que se encarnó 8000 veces[59] en

58. Hegel denomina erróneamente Dalai Lama a los tres Lamas supremos, el Dalai Lama de Lahsa (encarnación de Avalokitesvara), el Pan-chen Lama de Tasilumpo (encarnación de Buda Amitabha) y, tal vez, el superior de Khutuktus. Sobre éste ver *Allgemeine Historie*, t. 7, pp. 219 s.

59. «Después de su muerte sus discípulos no dejaron de divulgar una gran cantidad de cuentos y sin mucho esfuerzo convencieron al pueblo crédulo de que su maestro había nacido ocho mil veces; que su alma había migrado sucesivamente a través de diversos animales...» (*Allgemeine Historie*, t. 6, p. 360).

la existencia como hombre. Pocos europeos llegaron al lugar de China en donde vive el gran Lama, mientras que hacia 1770 los ingleses visitaron al Lama que vive en el pequeño Tíbet. Poseemos una descripción del embajador inglés Turner[60] acerca del Lama en el pequeño Tíbet; éste era un niño de dos o tres años, cuyo antecesor había muerto de viruela en un viaje a Pequín adonde había sido llamado por el emperador y él había sido redescubierto en ese niño. Reemplazaba a este niño [132] en los asuntos del gobierno un regente, ministro del anterior Dalai Lama, el cual fue nombrado su copero. Este niño todavía era amamantado, pero estaba lleno de vida y de espíritu, se comportaba con toda la dignidad y decencia posibles y parecía poseer ya una conciencia de su dignidad superior[61]. Los embajadores no podían dejar de alabar la noble mentalidad, inteligencia y dignidad del regente y de su entorno, la desapasionada calma que había mostrado. También el Lama anterior había sido un varón digno y noble, lleno de inteligencia.

Este hecho de que en un individuo la substancia se encuentra en cierto modo particularizada y concentrada para mostrarse exteriormente tiene el contexto que hemos mostrado. Esta actividad substancial es la energía universal del mundo, por tanto el νοῦς universal, mientras que el hecho de que posee particularmente su ser ahí en un hombre y que se presente sensible y exteriormente ante otros y para otros no es tan disparatado. Dejamos que estas determinaciones permanezcan aquí. Todavía nos encontramos en el punto de vista de la sustancialidad vinculada necesariamente con la subjetividad y espiritualidad pero aquí lo espiritual se halla todavía en una existencia inmediata y sensible y esta subjetividad es todavía inmediata. El punto de vista de la sustancialidad es también el fundamento de lo ulterior, no lo abandonaremos enseguida y ahora pasamos a la tercera forma.

60. «[199] El día 4 [diciembre de 1783] por la mañana se me permitió visitar a Tishu-Lama... [202] Él tenía entonces alrededor de dieciocho meses de edad. No dijo una palabra, pero hizo muchos signos expresivos y se condujo con asombrosa dignidad y decoro...» (*Asiatic Researches*, t. 1, pp. 197-205). De otro relato se desprende que el regente y el copero no eran la misma persona, como parece decir Hegel (cf. *ibid.*, pp. 209-210).

61. En *An*, marg.: «Es absurdo pensar aquí en un engaño clerical y considerar impostores a los Dalai Lamas. No bien un Dalai Lama ha muerto el espíritu mundial ha emigrado a otro hombre individual y entonces sólo existe la dificultad de descubrirlo, para lo cual también están dadas algunas señales externas*» (*Va*).

* Hegel se refiere probablemente al relato de *Allgemeine Historie* 7/217 («Cuando el niño... llega a los seis o siete años de edad lo prueban mezclando entre sus juguetes algunos utensilios que él debe discernir de aquéllos y esto prueba que en él se descubre La [o Fo]»). El dato transmitido por *St* 23 (reconocimiento por las arrugas del rostro) prueba que Hegel conocía otros procedimientos.

c) La religión hindú

[137] Esta tercera forma de la religión se determina de tal modo que aquí la sustancialidad existe en la totalidad de su exterioridad, [138] es representada y sabida en ésta y, con ésta, con la totalidad del mundo. Luego lo primero que encontramos aquí es la misma sustancialidad en la cual todo lo demás—lo determinado, lo particular, el sujeto— es sólo algo accidental que es también mortal. Pero lo segundo es aquello que se le agrega, lo concreto, la riqueza del mundo, la particularización de esa substancia universal que se representa referida a la substancia, a la potencia universal y también a la conciencia, la potencia espiritual y natural. Así esas diferencias son sabidas como pertenecientes también a lo absoluto, aquellas potencias por un lado aparecen como particulares y autónomas, pero por otro lado se esfuman, son absorbidas y quedan bajo la primera unidad, el ensimismarse universal de la sustancialidad primera.

[139] Luego aquí se amplía el horizonte: tenemos la totalidad. El punto de vista es concreto, es la progresión necesaria. Aquí tenemos la substancia en cuanto que es esta potencia una y esencial; lo otro es lo concreto que hasta ahora era más bien algo contingente de este modo o de aquél. Lo más determinante concreto consiste primeramente en que la Idea es una, inmediata e idéntica a sí misma. Pero así como lo Uno es Dios, la potencia absoluta, así también en segundo lugar la Idea se diferencia en sí misma, se particulariza y estas particularizaciones [140] entregan figuraciones y potencias diferentes y particulares. Lo tercero consiste en que estas configuraciones particulares y potencias espirituales de la naturaleza sean representadas como habiendo retornado a lo Uno y como mantenidas por lo Uno. [Q] Aquí tenemos un reino inteligible que se particulariza y llega a subsistir, pero no llega a ser libre absolutamente y para sí, sino que es mantenido por la substancia universal. Aquí está el fundamento del desarrollo racional, pero sólo en las determinaciones más genéricas de todas.

[1] Este punto de vista, para conocerlo más en detalle, es el de la religión hindú. [149] En esta religión existe la sustancialidad una y, en cuanto puro pensar, es puro ensimismarse, y esto es diferente de la variedad de las cosas, está fuera de la particularización de modo que no tiene su existencia y realidad en las potencias particulares como tales. No ocurre como en Dios el cual tiene su existencia y su ser ahí en el Hijo: aquel ensimismarse permanece abstractamente en sí y puramente para sí como potencia abstracta pero a la vez como potencia sobre todas las cosas, mientras que la particularización y diferencia quedan fuera de este ensimismarse. Pero éste, por su abstracción, debe tener una existencia y ésta, como inmediata y exterior a la diferencia y en cuanto que no es una verdadera existencia divina, es nuevamente la existencia inmediata en el espíritu que está ahí, inmediato y humano.

[2] Esto es lo primero; lo segundo es la diferencia en las múltiples potencias y en ellas, como múltiples dioses, un politeísmo desatado que no ha avanzado hasta la belleza de la figura. No son aun los dioses bellos de la religión griega; todavía menos está la prosa de nuestro entendimiento. Las potencias son en parte objetos tales como el sol, la luna, las montañas, los ríos o cosas más abstractas como el surgir, el perecer y la alteración de las figuras. Son potencias particulares que se mantienen fuera del ensimismarse y que todavía no han sido asumidas en el espíritu ni han sido puestas verdaderamente como ideales, pero tampoco se diferencian del espíritu. La substancia todavía no es espiritual pero las potencias todavía no han sido puestas fuera del espíritu; ellas todavía no son consideradas con el entendimiento, pero tampoco son imágenes de una bella fantasía sino meramente fantásticas. Son potencias particulares, pero con una particularidad salvaje en la que no hay ningún sistema, sólo reminiscencias de lo intelectivo, de lo necesario, de momentos intelectivos que no son, empero, una totalidad y sistematización intelectual y mucho menos racional, sino multiplicidad de una colorida muchedumbre. Aún falta la determinación por la que lo particular es captado con inteligencia.

[Q] De los objetos naturales decimos que son; cosas que existen exteriormente, como el sol, la luna, el mar, etc. Aquí, en cambio, el ser puro todavía está concentrado en aquel ensimismarse. El pensar no ha penetrado aun todo el pensar, todo el espíritu. Sólo la prosa en la que el pensar es universal dice eso de las cosas universales. Cuando consideramos el mundo lo pensamos y decimos: los objetos son; su categoría consiste en que las cosas exteriores son; así ellas son aprehendidas prosaicamente. Aquí en cambio el pensar es esta substancia, lo virtual. El pensar todavía no es aplicado; [151] las potencias naturales todavía no son captadas en categorías. Estas categorías, tales como autonomía, cosa, todavía no tienen [152] poder.

[145] Pero, además, el contenido objetivo no es aprehendido en la modalidad de la belleza: estas potencias, objetos universales de la naturaleza o potencias del ánimo, por ejemplo el amor, todavía no [son captadas] como bellas. A la belleza de la figura pertenece la subjetividad libre que es libre y se sabe libre en lo sensible, en el ser ahí. Porque lo bello es esencialmente lo espiritual expresado sensiblemente, mostrado en el ser ahí sensible, pero de modo que éste sea completamente penetrado por lo espiritual, que lo sensible no sea para sí, sino que tenga significado sólo en lo espiritual y por lo espiritual y sea el signo de lo espiritual. La verdadera belleza consiste en que lo sensible no sea para sí, no se muestre a sí mismo, sino que represente una cosa distinta de lo que es él, distinta de sí mismo. [146] En el hombre viviente, en el rostro humano, hay muchas influencias externas que impiden la pura idealización, la subsunción de lo corporal y sensible por lo espiritual. Aquí no se presenta aun esta rela-

ción, porque lo espiritual apenas existe en esta determinación abstracta de lo substancial. Por cierto, también [está] desarrollada en estas especializaciones y potencias particulares, pero lo substancial todavía existe para sí y no ha penetrado ni superado esta especialización, estas particularidades suyas y el ser ahí natural y sensible. La substancia es, por decirlo así, un espacio universal que todavía no ha organizado, idealizado ni sometido la especialización que lo colma y que proviene de él. En tanto estas potencias no son representadas ni pensadas universalmente sino que para la representación están sólo ahí como algo autónomo se les atribuye la autonomía del hombre. La suprema determinación que se alcanza es la espiritual; esas potencias son personificadas, pero de modo fantástico, no bello.

[151] La substancia es el fundamento de modo tal que las diferencias salen de lo Uno y aparecen como dioses autónomos y como potencias universales, pero de modo que estos dioses vuelven a disolverse en la unidad de la misma manera como son autónomos. Esta incoherencia formidable se presenta aquí y atraviesa el mundo entero de las representaciones. Están representados, por una parte, la autonomía de los dioses y, por otra parte, el hecho de que ellos son lo Uno por medio de lo cual vuelven a desaparecer su figura y naturaleza particular, su particularidad. Pero a la vez esto Uno, esta substancia, no es sabido de modo puramente objetivo, todavía no posee esta objetividad en función del pensar, sino que lo Uno existe esencialmente como hombre elevado a esta abstracción, como conciencia humana.

[152] Lo[62] siguiente es la representación del contenido objetivo de este punto de vista. El contenido fundamental es la substancia una, simple y absoluta; ésta es aquello que los hindúes denominan «Brahm, Brahma, Brahman»[63]. «Brahm, Brahman» es lo neutro, [153] la deidad, como decimos nosotros. «Brahma» expresa la esencia universal más bien en cuanto persona o sujeto. Por lo demás, es una distinción que no es empleada constantemente y en diversos casos se elimina a sí misma, porque el masculino y el neutro tienen muchos casos iguales.

[154] En esta substancia simple también surgen las diferencias y estas aparecen de modo tal que están determinadas por un instinto del concepto en cuanto que se halla aquella determinación fundamental y aquel desarrollo del concepto. Lo primero es la totalidad en general en cuanto Una, tomada muy abstractamente. Ella aparece aquí como uno de los

62. *Bo* marg.: 2.7.27.

63. «El concepto más importante que debe ser explicado es el de Brahma o el de la substancia divina. Para evitar malentendidos debo advertir ante todo que esta palabra que termina en 'a' breve es el neutro de la forma fundamental 'Brahman' y se diferencia del masculino que termina en 'a' larga, el dios Brahma» (Wilhelm von Humboldt, *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gîtâ bekannte Episode des Mahâ-Bharata*, Berlín, 1826, p. 22, en *Gesammelte Schriften*, t. 5, p. 209).

tres; es degradada, mientras que el abarcador de los tres es representado como diverso de este primer Uno. Lo segundo es lo distintivo o la diferencia en general, mientras que lo tercero en su verdadera determinación consiste es reducir las diferencias a la unidad, a la unidad concreta. [Q] Esta unidad informe es Brahm; según su distintivo él es el tres en la unidad. Expresado más en detalle lo segundo son potencias diferentes. Esta tríada es sólo una unidad; la diferencia no tiene derechos frente a la unidad absoluta y así puede ser denominada la bondad eterna; a ésta se agrega la justicia por la cual el existente no es y alcanza su derecho de ser alterado y de convertirse en un distintivo particular. [154] Aquellos tres en cuanto totalidad que es un entero y una unidad es denominado «Trimurti» por los hindúes. «Murti» significa alma y toda emanación, todo lo espiritual. «Trimurti» son las tres esencias[64].

Lo primero, la substancia simple, es aquello que se llama Brahma y Brahman; pero también aparece «Parabrahma», aquello que está por encima de Brahma — ambas cosas van entrelazadas. De Brahma en cuanto sujeto se relatan toda clase de historias; pero el pensamiento o la reflexión va enseguida más allá de una determinación tal como Brahma en la que es captado algo determinado, más allá de aquello que era determinado inmediatamente como uno de estos tres y se forja eso superior determinado por su diferencia respecto de lo otro. En tanto aquello es la substancia [155] que vuelve a aparecer como una cosa junto a otras, el pensamiento necesita tener algo superior, Parabrahma — con lo cual no puede decirse cuál es la relación determinada que mantienen esas formas.

[156] Brahma es aquello que es captado como la substancia a partir de la cual todo emana y es engendrado, la potencia que ha producido y creado todas las cosas. Pero en tanto la substancia una o lo Uno es potencia abstracta también aparece inmediatamente como lo inerte, como la materia informe e inerte. Ahí entonces tenemos especialmente la actividad formativa, si cabe expresarlo así. La substancia una en cuanto que es sólo Una es lo informe — así ésta es también una modalidad en la que aparece que la sustancialidad no es satisfecha porque no existe la forma. Así, Brahm, lo Uno, la esencia igual a sí misma, aparece [157] como lo inerte, ciertamente como lo generante, pero a la vez como comportándose pasi-

64. *W*: «Esta totalidad que es unidad y totalidad es aquello que en los hindúes se llama Trimurti —Murti = figura— (así como todas las emanaciones de lo absoluto se llaman Murti), esto supremo diferente en sí, de modo que tiene en sí mismo estas tres determinaciones. Lo más llamativo, lo máximo en la mitología hindú es sin duda esta trinidad. No las podemos llamar personas porque les falta la subjetividad espiritual como determinación fundamental. Pero los europeos tuvieron que asombrarse soberanamente por encontrar aquí este principio elevado de la religión cristiana. Más tarde lo conoceremos en su verdad y veremos que el espíritu en cuanto concreto debe ser concebido necesariamente como uno y trino» (*1831*).

vamente, como lo femenino en cierto modo. Vishnu dice: «Brahma es mi útero, aquello en donde deposito mi simiente para engendrar todas las cosas». De Brahma emana todo, dioses, mundo, hombres; pero también se evidencia que esto Uno es inactivo e inerte.

Esta diferencia aparece también en las diversas cosmogonías o exposiciones de la creación del mundo; no hay que pensar que los hindúes tengan al respecto una historia determinada, una representación fija como la que poseemos en los libros judíos, sino que ahí cada uno —poeta, vidente o profeta— se forja a su manera su propia representación en cuanto que se sumerge especulativamente en sí mismo. Por eso no hay nada fijo, sino que cada uno posee una opinión diversa. En el libro de *Las leyes de Manu*[65] la creación es de este modo mientras que en los Vedas[66] y en otras obras religiosas es de otro modo — algo particular. En general, no puede decirse que los hindúes sostienen esto o aquello acerca de la creación, porque todo se reduce siempre a la representación de un sabio; lo común son sólo aquellos rasgos fundamentales que hemos indicado. Así, en los Vedas aparece una descripción de la creación de los mundos en donde sólo Brahma existe totalmente para sí en la soledad y en donde un ser representado como algo superior le dice que debe extenderse y engendrarse a sí mismo. Pero durante mil años Brahma no fue capaz de captar su propia extensión y entonces regresó a sí mismo. Aquí Brahma es representado ciertamente como creador de mundos pero, puesto que es lo Uno, es representado como inactivo, como llamado por otro, como informe. Luego ahí hay necesidad de otra cosa. En general, Brahma es esta substancia una y absoluta[67].

65. «[11] De ESO QUE ES, de la primera causa invisible, omnipresente en substancia e imperceptible, fue producido el varón divino, mundialmente famoso por el apelativo de BRAHMA» (*Leyes de Manu.* Ver *Institutes of Hindu Law*, cap. 1: «On the creation», especialmente pp. 1-11).

66. «I. Entonces no había entidad ni no-entidad; no había mundo ni cielo ni algo encima de él... En su mente fue producido el deseo y éste se convirtió en la simiente productiva originaria; los sabios que la reconocen por el intelecto en sus corazones la distinguen en la no entidad como vínculo de la entidad» (Henry Thomas Colebrooke, «On the Védas, or Sacred Writings of the Hindu», en *Asiatic Researches*, t. 8, pp. 404 s.) — Colebrooke explica en nota que el ESO (*Tad ekam*) se refiere al ser supremo según las doctrinas del Vedanta.

67. *W* agregan aquí un pasaje de la lección de 1831:

«La potencia como actividad simple es el pensar. En la religión hindú esta determinación está en la cumbre, ella es el fundamento absoluto y lo Uno, Brahm. — Esta forma corresponde al desarrollo lógico: lo primero era la multiplicidad de las determinaciones mientras que el progreso consiste en reasumir el determinar en la unidad. Tal es el fundamento. Lo que hay que agregar es en parte meramente histórico pero en parte es el desarrollo necesario a partir de aquel principio. La potencia simple en cuanto activa ha creado el mundo: este crear es esencialmente un referirse el pensamiento a sí mismo, una actividad que se refiere a sí misma y no una actividad finita. Esto es expresado también en las representaciones hindúes. Los hindúes tienen una cantidad de cosmogonías que son salvajes en mayor o en menor grado y de las cuales no es posible extraer nada firme. En las

[159] Lo segundo es entonces Vishnu o Krishna, esto es, el encarnarse de Brahm en general; es el ser ahí de la conservación, la manifestación y aparición en la tierra completamente elaboradas, lo que aparece, el hombre u hombres particulares. Los hindúes enumeran muchas y diversas encarnaciones. En general se trata del hecho de que Brahma aparece como hombre. Pero, con todo, no puede decirse que sea Brahma el que aparece como hombre porque esta encarnación no es puesta como mera forma del Brahm. Dentro de este dominio se ubican las formidables poesías de los hindúes. Las representaciones de estas encarnaciones parecen poseer en parte resonancias de lo histórico; parece que entre ellos hubo príncipes y reyes poderosos, grandes conquistadores que dieron una nueva forma a las condiciones de vida y que son dioses; a ello pertenecen también los amoríos.

Lo tercero es Shiva, Mahadeva, la alteración en general. La determinación fundamental [es], por una parte, la formidable [160] fuerza vital

Leyes de Manu, en los *Vedas* y los *Puranas* las cosmogonías siempre son captadas y presentadas de manera distinta; sin embargo ahí siempre está el rasgo según el cual el pensar que está cabe sí mismo es generación de sí mismo.

»Este rasgo infinitamente profundo y verdadero retorna siempre en las diferentes presentaciones de la creación del mundo. El libro de las *Leyes de Manu* comienza así: 'Lo eterno creó el agua con un solo pensamiento', etc. También esta pura actividad es denominada la palabra, como Dios en el Nuevo Testamento. En los judíos posteriores como Filón la σοφία es la primera creatura que emana del Uno. En los hindúes la palabra es altamente estimada; es imagen de la actividad pura, es un existir exterior y físico que, empero, no permanece sino que existe sólo idealmente y ha desaparecido inmediatamente en su exterioridad. 'Lo eterno creó el agua' se dice 'y depositó en ella la simiente que da fruto', ella llegó a ser un huevo brillante y ahí renació como Brahma. Brahma es el ancestro de todos los espíritus, de los existentes y de los no-existentes. Se dice que en este huevo la gran potencia permaneció inactiva durante un año; al final de éste, ella partió el huevo mediante el pensamiento e hizo a una parte masculina y a la otra femenina. La fuerza viril es sólo activa cuando se ha ejercido en una devoción estricta, es decir, cuando ha logrado la concentración de la abstracción. Luego el pensamiento es lo productivo y lo producido es lo productivo mismo, a saber, la unidad del pensamiento consigo mismo. El regresar a sí mismo del pensar existe también en otras exposiciones. En uno de los *Vedas* (cuyos fragmentos Colebrooke tradujo por primera vez) se encuentra una descripción parecida del primer acto creador. No había ser ni nada, ni arriba ni abajo sino sólo lo Uno envuelto y oscuro: fuera de esto Uno nada existía; eso incubaba en la soledad y por la fuerza de la contemplación produjo desde sí un mundo; en el pensar se formó primero el deseo, el impulso, y éste era la simiente originaria de todas las cosas.

»También aquí el pensar es presentado en su actividad, cerrado sobre sí mismo. — Pero el pensar también es sabido como pensar en el ser autoconsciente, en el hombre que es su existencia. Podría objetarse que los hindúes habrían adjudicado a lo Uno una existencia contingente dado que la elevación del individuo a lo universal abstracto permanece relegada al azar. Sólo la casta de los brahmanes es inmediatamente la presencia de Brahm, su deber es leer los Vedas y retirarse en sí mismos. La lectura de los Vedas es lo divino, es Dios mismo, es igualmente la plegaria. También se puede leer los Vedas sin entenderlos, en una perfecta estupidez; esta es la misma unidad abstracta del pensar; el yo, su pura intuición, es lo perfectamente vacío. Luego los brahmanes son aquello en donde existe Brahm: éste existe mediante la lectura de los Vedas» (*1831*).

y, por otra parte, lo corruptor y devastador, la salvaje fuerza vital de la naturaleza. Por eso su símbolo principal es el toro, en razón de su fuerza, la imagen de la potencia generativa natural, pero también lo corruptor[68]; pero su representación más general es el lingam, aquello que los griegos veneraron como el falo, este signo que posee la mayoría de los templos —el santuario más íntimo contiene esta representación—. Aquí, como dijimos, lo tercero es sólo la alteración en general, el generar y el destruir. El verdadero tres en el concepto profundo es el espíritu, el retorno de lo uno a sí mismo, su llegar a sí mismo, no la mera alteración sino aquella por la cual la diferencia es reconciliada con lo primero y la dualidad es superada.

En esta religión todavía perteneciente a la naturaleza este devenir es aprehendido como mero devenir y mera alteración. Esta diferencia es esencial y se fundamenta en todo este punto de vista —es necesaria justamente desde el punto de vista de la religión de la naturaleza—. Las diferencias expuestas son captadas ahora como unidad, como Trimurti, y ésta, a su vez, en cuanto que es lo supremo, no Brahma mismo. Pero cada persona es tomada separadamente de modo que ella es la totalidad, el Dios entero.

Puede observarse que en los pasajes más antiguos de los Vedas no se habla para nada de Vishnu y mucho menos de Shiva; allí sólo Brahma es lo Uno, Dios en general. Aquellas diferencias son determinaciones que ingresaron tan sólo tardíamente. Hay también castas. Unas veneran sólo a Krishna y otras a Shiva; a partir de aquí se originan grandes guerras.

[161] Aquello llamado Vishnu dice acerca de sí mismo que es todas las cosas, la actividad formativa absoluta, mientras que Brahm es el seno materno en el cual él engendra todo, pero además agrega: «Yo soy Brahm». Ahí está superada la diferencia. Asimismo cuando Shiva comienza, él es la totalidad absoluta, el fuego de la piedra preciosa, el brillo en el metal, la fuerza en el hombre, la razón en el alma; él también es Brahm.

|Además de estas diferencias, los fenómenos y potencias particulares son también representados como existiendo libremente y para sí [162] pero como personificados. Ahí son representados como personas el sol, la luna, el Himalaya, el Ganges y otros ríos, también las sensaciones subjetivas particulares como la venganza u otras potencias son personificadas como lo malo; todo se mezcla. Su ser es una personificación aun cuando sean representados como animales; se habla de ellos de un modo humano o simplemente viviente. El pájaro más próximo, el mejor pájaro sobre la rama es dios del amor; la vaca y el mono gozan de gran vene-

68. *W*: «Mahadeva el gran Dios, o Rudra. Éste tuvo que ser el regreso a sí mismo; en efecto, lo primero, Brahm, es la unidad alejada y encerrada en sí misma, lo segundo, Vishnu, es la manifestación... la vida en figura humana. Lo tercero tuvo que ser el regreso a lo Uno... Pero esto es lo carente de espíritu, es la determinación del devenir en general o del surgir y del perecer» (*1831*).

ración. No tienen hospitales[69] para hombres enfermos, sino para vacas enfermas. El mismo Dios del cielo, Indra[70], está muy por debajo de Brahma, Shiva, Vishnu. A su vez él está por encima de muchos dioses y de las constelaciones. Todas las potencias especiales en su particularidad llegan a esta autonomía que también es algo que desaparece[71].

[164] 3. Ahora queremos hablar del culto, de la referencia del hombre a Brahm. El culto absoluto y supremo es aquel perfectísimo vaciamiento y rechazo de lo humano en donde los hindúes renuncian a toda conciencia y querer, a todas las pasiones y apetencias (Nirvana) [o] esta unificación [165] con Dios en forma de concentrarse en sí mismo (Yoga). Aquel que vive sólo para la contemplación y que ha renunciado a todos los deseos del mundo se llama *yogui*. Sin embargo, cuando el hindú se concentra la devoción es, por una parte, algo momentáneo como también nuestra devoción [Q] pero, por otra parte, el hindú convierte esta abstracción en lo característico de su conciencia y de toda su existencia: una perfecta indiferencia y abstinencia respecto de todo. La siguiente es una determinación esencial: mientras que en nosotros la devoción es una elevación momentánea de la cual regresamos a nuestra actividad restante, a nuestros intereses, en los hindúes esto ocurre también en parte pero, por otro lado, esta abstracción aparece como permanente, para toda la vida, de modo que predomina una perfecta indiferencia para todo lo ético, para todo lo que es digna ocupación del hombre. En esta carencia de pensamiento y pura yoidad el hombre es el mismo Brahm. Pero a uno de ellos | un inglés le preguntó: ¿Qué es

69. «... en la India, antes de ser establecidos por los británicos, no se conocía un hospital para los pobres pero los había para perros, gatos, etcétera» (Mill, *History of British India*, vol. I, p. 281).

70. Hegel no comprende que la subordinación de este antiguo dios védico a la Trimurti significa la sustitución de la antigua religión védica por el brahmanismo. Aun sabiendo que la Trimurti es producto tardío del brahmanismo desconoce la tríada Varuna-Mitra-Indra de los antiguos Vedas.

71. *W*: «Aparte de este fundamento y determinación fundamentales en la mitología hindú el resto es personificado superficialmente por la fantasía. Grandes objetos naturales como el Ganges, el sol, el Himalaya (que es especialmente la residencia de Shiva) son idénticos a Brahm mismo. El amor, la mentira, el robo, la astucia, las fuerzas sensibles de la naturaleza en plantas y animales) etc. — todo es concebido por la fantasía y así surge un mundo infinito de dioses, de potencias y fenómenos particulares que empero son sabidos como subordinados. En la cima de ellos está Indra, el dios del cielo visible. Estos dioses son mudables, perecederos y sometidos a lo Uno supremo, absorbidos por la abstracción. La potencia que el hombre recibe de ellos los espanta, más aún, Visvamitra crea a otro Indra y a otros dioses. No es posible enumerar y valorar estas deidades: ahí nada ha sido configurado en algo firme en cuanto que esta fantasía carece simplemente de todo distintivo. Esas figuras a su vez desaparecen del mismo modo como fueron generadas. La fantasía pasa de una existencia exterior vulgar a la deidad, pero a su vez ésta regresa a su fundamento. De milagros no cabe hablar en absoluto porque todo es un milagro, todo está trastornado y nada es determinado por un contexto racional de categorías del pensar. Por cierto, hay demasiado simbolismo» (*1831*).

Brahm? ¿esta meditación? ¿Tenéis templos para Brahma? Y él respondió: Nosotros veneramos a un solo Brahma; no tenemos templo para Brahma, sino para Vishnu y Krishna[72], | así como los católicos no tienen iglesias para Dios sino sólo para un santo. Canova destinó su gran fortuna paterna para edificar una magnífica iglesia consagrada a la *gloria de Dios*; el clero no lo permitió; ella debía pertenecer a un santo[73]. | Pero si se le pregunta [al hindú] él responde: «Si consagro mi devoción a la gloria de algún dios y me concentro en mí mismo entonces me digo interiormente: «Yo mismo soy Brahm, soy el ser supremo». El puro estar cabe mí mismo es Brahm.

Lo[74] supremo en este culto es aquel haber muerto al mundo y este inmovilizarse dentro de sí mismo, convertidos en carácter y en principio firme. Aquellos que lograron esto son llamados yogui. Los grados del yogui son diversos. Un inglés que había hecho [un] viaje al [monasterio del] Dalai Lama relata que conoció a un yogui que estaba en el primer grado y que había dormido de pie durante doce años. El segundo grado debía consistir en que él se propusiera permanecer durante otros doce años con las manos estrechadas sobre la cabeza. Cuando esto se llevó a cabo siguen otras pruebas, tales como sentarse entre cinco hogueras durante tres horas y tres cuartos. Uno llegó hasta el punto de proponer ser colgado de un pie sobre el fuego durante tres horas y tres cuartos, pero no pudo soportarlo. Lo supremo consiste en hacerse sepultar vivo y en resistir así durante tres horas y tres cuartos. Si resiste todo esto entonces es perfecto y posee la potencia absoluta sobre toda la naturaleza y sobre todos los dioses entonces es Brahma y equivale a los que antes vimos como magos, una potencia que domina a los poderes de la naturaleza. | Una epopeya nos hace saber que uno de ellos, Visvamitra, pretendió llegar a esta dignidad (ver algo por el estilo en el poema *Râmâyana*)[75].

Los brahmanes poseen por nacimiento la dignidad del yogui; ellos se denominan nacidos dos veces: la primera vez, naturalmente y la segunda vez, mediante la abstracción del espíritu. Es decir, cuando nace un brahmán nace un dios poderoso; el rey debe cuidarse de encolerizar a un brahmán, porque éste podría destruir toda su potencia. Ningún rey puede pedirles cuenta. La veneración de estos brahmanes por parte de las otras

72. Ver F. Wilford, en *Asiatic Researches*, t. 11, pp. 125 s.

73. La comparación es de Hegel (cf. *Br*, 708 s.). Sobre el episodio de Canova no proporciona la fuente y se remite a noticias públicas. En el derecho canónico entonces vigente se distinguía entre titular y patrono de una iglesia: sólo los santos y no las personas divinas podían ser elegidos como patronos de una iglesia porque era contradictorio que la persona divina ejerciera el oficio de intercesor aun cuando podía ser designada titular. No sabemos si el clero de Possagno invocó esta norma canónica.

74. *Bo* marg: 3.7.27.

75. *W* transmiten un largo desarrollo de este tema según la lección de 1831.

castas no tiene límites. Según los libros legales hindúes el brahmán equivale a este hombre elevado, aun cuando sea un hombre como los demás. Ahora la vida de los brahmanes ha cambiado mucho; ellos son empleados por los ingleses como escribas y para otras ocupaciones. En la última revuelta de los birmanos había también brahmanes entre los prisioneros; ellos fueron fusilados como los otros —sin embargo, según las leyes el brahmán no puede ser juzgado por el rey.

[176] La cumbre más elevada es así el pensar separado, totalmente para sí, como Brahm, que llega a existir en este ahondar en la nada, en esta conciencia e intuición totalmente vacías. En cambio, el restante contenido del espíritu y de la naturaleza es desparramado en forma salvaje. Aquella unidad que está arriba es ciertamente la potencia de la que proviene todo y a la que regresa todo; pero ella no se vuelve concreta, no se convierte en vínculo de las fuerzas variadas de la naturaleza ni se vuelve concreta en el espíritu, como vínculo de las múltiples actividades y sensaciones del espíritu. En el primer caso, cuando la unidad llega a ser vínculo de las cosas naturales, ella es denominada necesidad; ésta es el vínculo de las fuerzas y fenómenos naturales. [177] Así consideramos las propiedades y cosas naturales en cuanto que en su autonomía están esencialmente anudadas entre sí. En la naturaleza hay leyes y entendimiento en cuanto que los fenómenos se conectan de este modo. En cambio, aquella unidad del Brahm permanece sola, para sí; por eso aquí la plenitud es salvaje y desatada. Aquí lo concreto tampoco existe en lo espiritual; en el espíritu lo universal o el pensar no llega a ser algo concreto que se determina en sí mismo. El pensar determinado en sí mismo, lo determinado superado en esta universalidad, el puro pensar como concreto es lo que denominamos razón. Deber y derecho existen sólo en el pensar. Estas determinaciones puestas en la forma de universalidad son racionales respecto de la verdad consciente, de la intelección, así como respecto de la voluntad. Pero tal unidad, razón y racionalidad concretas no llegan a ser eso Uno del Brahm ni esa unidad solitaria. Por eso aquí no encontramos derecho ni deber. Porque la libertad de la voluntad y del espíritu consiste en estar cabe sí en lo distintivo; en cambio, aquí este ser cabe sí y esta unidad son abstractos, carentes de determinación.

[178] Por una parte, aquí está la fuente del politeísmo fantástico de los hindúes. Hemos advertido que aquí no se da la categoría del ser. Ellos no poseen categorías para aquello que denominamos autonomía en las cosas o para nuestro «hay» o «se da»; el hombre inicialmente no conoce otra cosa autónoma que él mismo. Por eso, él se representa lo autónomo de la naturaleza como investido de su propia autonomía, de la autonomía que el hombre lleva en su ser, en su figura humana y en su conciencia. Por eso la fantasía aquí convierte todas las cosas en dioses. Es lo que vemos, a su manera, también en los griegos en cuanto que

todos los árboles se convierten en dríades y todas las fuentes en ninfas. Decimos que ahí la bella fantasía del hombre vivifica y anima todas las cosas, se las representa como dotadas de espíritu de modo que el hombre se mueve entre iguales a él, antropomorfizando todo, dando a todo la modalidad bella que él mismo posee por su bella simpatía. Por el contrario, en los hindúes [179] existe esta modalidad salvaje y desatada. Por cierto, advertimos que tienen liberalidad para comunicar su manera de ser; pero debemos decir que esta liberalidad tiene su fundamento en una mala representación acerca de sí mismos, en cuanto que el hombre todavía no posee en sí el contenido de la libertad, de lo eterno, de aquello que existe verdaderamente en sí y para sí, sin considerar su contenido y determinación como superior al contenido de una fuente o de un árbol. En los griegos se trata más bien de un juego de la fantasía; en los hindúes no hay un sentimiento superior de sí mismos. La representación que tienen acerca del ser es sólo la que tienen acerca de sí mismos; se ponen en el mismo nivel que las demás figuras de la naturaleza. Esto es así porque el pensar cae completamente en la abstracción.

[180] Además, las potencias de la naturaleza cuyo ser es sabido y representado antropomórficamente están por encima del hombre concreto el cual en cuanto físico depende de ellas y no distingue su libertad de este aspecto natural suyo. Con ello se conecta el hecho de que la vida del hombre no posee un valor superior al ser de los objetos de la naturaleza, a la vida de un ser natural. La vida del hombre tiene valor sólo cuando él en sí mismo es algo superior; pero en los hindúes la vida humana es algo despreciado y minimizado —no vale más que un trago de agua—. El hombre aquí no puede valorizarse afirmativamente, sino tan sólo negativamente: la vida se valoriza sólo por la negación de sí misma. Todo lo concreto es meramente negativo respecto de esta abstracción. De ahí se sigue aquel aspecto del culto hindú según el cual los hombres se sacrifican a sí mismos, los padres sacrifican a sus hijos; aquí entra también la incineración de las mujeres[76] después de la muerte de sus maridos. Estos sacrificios poseen un valor superior cuando se llevan a cabo con referencia explícita a Brahm o a cualquier dios; porque este dios es también Brahm. El sacrificio es elevado cuando ascienden hasta las rocas nevadas del Himalaya en donde están las fuentes del Ganges y se precipitan en ellas. No se trata de expiaciones por delitos ni de sacrificios de reparación sino meramente de sacrificios para conferirse valor. Este valor no puede ser obtenido sino de modo negativo.

Con el hecho de que el hombre carece de libertad y de valor en sí mismo se conectan, en su expansión concreta, aquella superstición indecible,

76. H. T. Colebrooke, «On the duties of a faithful Hindu widow», en *Asiatic Researches*, t. 4, pp. 205 s.

infinitamente múltiple, estas enormes cadenas y limitaciones. La relación con cosas exteriores y naturales, [181] carente de significado para un europeo, esta dependencia, se convierte en algo firme y permanente. Porque la superstición se fundamenta en el hecho de que el hombre no es indiferente ante las cosas exteriores cuando carece de toda libertad y de la verdadera autonomía del espíritu. Así está prescrito con qué pie debe levantarse, si debe orinar cara al viento[77] o cara al sur. A esta categoría pertenecen los preceptos que deben observar los brahmanes (ver el relato de Nala[78] en el *Mahabarata*). Así como la superstición es incalculable por esta falta de libertad también se sigue de ahí que no hay ninguna eticidad ni determinación de la libertad racional, ningún derecho ni deber y que el pueblo hindú está sumergido en la más profunda falta de lo ético.

| La[79] esencia es unidad absoluta, ahondarse el sujeto en [182] sí mismo. Este ahondarse tiene su existencia en el sujeto finito en el espíritu particular. A la idea de lo verdadero pertenece lo universal, la unidad e igualdad substancial consigo misma, pero de modo que ella no sea sólo unidad substancial, sino que esté determinada en sí misma. Lo que se denomina Brahm tiene lo distintivo fuera de sí mismo. El distintivo supremo del Brahm no es ni puede ser otra cosa que la conciencia o el saber su existencia real y este distintivo y subjetividad de la unidad es aquí la autoconciencia subjetiva como tal. En otra forma lo distintivo es la particularidad de lo universal, las potencias particulares espirituales y naturales. También esta particularidad queda fuera de la unidad y sólo hay ahí esa oscilación por la cual estas potencias particulares, que valen como dioses, son a veces autónomas y otras veces desaparecen y se reducen a perderse en la unidad abstracta o substancia y a volver a surgir de ella. Así, los hindúes dicen: «Ya hubo muchos miles de Indras y volverá a haber otros tantos»[80]. Asimismo las encarnaciones son puestas como algo pasajero. En tanto las potencias particulares regresan a la unidad substancial

77. Hegel se refiere a prescripciones contenidas en *Institutes of Hindu Law*, cap. 4: «On Economics; and Private Moral», pp. 35-54 («45. No coma su alimento en ropa interior ni se bañe completamente desnudo; no orine o defeque en la vía pública... 48. No lo haga mirando hacia el viento, o al fuego, o al sacerdote, o al sol...»). El polaco Hube (fuente de esta lectura) oyó mal cuando escribió *gegen Winter* (de cara al invierno) en lugar de *gegen Winde* (de cara al viento): la 'd' pronunciada en alemán le sonaba como 't'.

78. Ver Franz Bopp, *Nalus, Carmen Sanscritume e Mahâbhârato...*, Londres, París, 1819.

79. Los 13 párrafos ulteriores siguen casi exclusivamente a *L*; no aparecen en *Bo* mientras que *An* y *Hu* los documentan muy defectuosamente. Las fechas de *Bo* permiten inferir que el texto de las lecciones tuvo esta extensión.

80. «... 'Muchos miles de Indras y de otros' dioses se fueron en períodos sucesivos...» (T. Th. Colebrooke, «On the philosophy of the Hindus», en *Transactions of the Royal Asiatic Society*, t. 1, Londres, 1824). Colebrooke quiere mostrar cómo los antiguos dioses védicos quedaron subordinados a la concepción de las escuelas tardías. Notemos que Hegel repite en futuro la frase formulada en pasado.

mientras que ésta sigue siendo abstracta y no concreta y, en tanto estos distintivos salen de ella, también en esa medida la unidad no es concreta, mientras que, fuera de ésta, aquéllas son fenómenos puestos con la determinación de la autonomía.

Transición a la etapa siguiente

|La transición en la que nos hallamos es este estar diferenciado; esta existencia o subjetividad coincide con una categoría en la cual estamos dentro de lo universal. La subjetividad es ser ahí determinado, ser para otro, manifestación, aparición. La transición es el hecho de que este sujeto o autoconciencia subjetiva es puesto en identidad con aquella unidad substancial llamada Brahm, que esto Uno es captado ahora como unidad determinada en sí misma, como unidad subjetiva en sí misma y, por tanto, como totalidad en sí misma. Según este primer elemento en el cual esta unidad es determinada en sí misma y es captada como subjetiva la unidad posee en sí misma aquello que la hace espiritual, que le pertenece, porque ella existe espiritualmente. Puesto que está determinada subjetivamente en sí misma ella posee virtualmente el principio de la espiritualidad. Esta unidad es espiritual pero no es todavía el Espíritu absoluto. Además ella no necesita el sujeto autoconsciente porque es totalidad concreta. En los hindúes [183] ella no se separa ni puede separarse del sujeto autoconsciente; dado que todavía no ha llegado a la integridad de ser unidad subjetiva en sí misma ella tiene fuera de sí misma el sujeto. En cuanto totalidad completa no necesita más del sujeto. En cambio, ahora comienza la verdadera autonomía y, con ello, esta separación entre la conciencia y el objeto o el contenido, la objetividad de lo absoluto, la conciencia de su propia autonomía.

Hasta ahora teníamos esta unidad indivisa. Lo supremo en esta forma de religión, no separado todavía de la autoconciencia subjetiva y empírica es precisamente esta unidad indivisa. La separación ocurre en cuanto este contenido es sabido en sí mismo como totalidad concreta. En esta transición hay dos determinaciones cuyo desarrollo debe ser remitido a la Ciencia de la Lógica y que aquí aparecen más bien como lemas a los que se apela.

Según una[81] de ellas esta unidad que veíamos como Brahm y estos distintivos no están separados: estas potencias múltiples, el sujeto empírico, esta aparición y exteriorización de las diferencias que unas veces valen como autónomas y otras veces desaparecen y perecen —esa unidad con estas diferencias— retornan a la unidad concreta: su verdad es la to-

81. *Bo* marg.: 5.7.27.

talidad y unidad concreta en sí misma de modo tal que no hay más un intercambio entre la absorción de las potencias particulares en la unidad y el salir de esta unidad, entre el surgir y el perecer, como en los hindúes, sino que la idea o lo verdadero consiste en haber absorbido las diferencias en la unidad, puestas idealmente y negativamente como no autónomas y preservadas. La verdad de esta unidad concreta es desarrollada en la Lógica y a ella nos referimos aquí.

La otra determinación, igualmente esencial, consiste en que aquí por primera vez ocurre la separación entre la autoconciencia empírica y la absoluta[82] o el contenido supremo; por primera vez aquí Dios logra una objetividad auténtica. En las etapas precedentes se trata de la autoconciencia empírica ahondada en sí, la cual es Brahm, este abstraerse en sí, o bien lo supremo [184] existe como hombre. Sólo ahora comienza la ruptura entre la objetividad y la subjetividad, mientras que la objetividad merece propiamente el nombre «Dios» aun cuando este objeto sea todavía imperfecto. Y aquí tenemos esta objetividad de Dios porque este contenido se ha determinado a ser en sí mismo virtualmente totalidad concreta. Es decir, que Dios es espíritu, que él en todas las religiones es espíritu.

Cuando hoy se habla de la religión sobre todo en el sentido de que le pertenece la conciencia subjetiva, se trata de una representación correcta. Ahí existe el instinto de que la subjetividad pertenezca a la religión. Pero vemos que se tiene la representación de que lo espiritual podría existir como un sujeto empírico y que se considera como Dios una cosa de la naturaleza de modo que la espiritualidad sólo podría corresponder a la conciencia y Dios podría ser objeto de esta conciencia también en cuanto ser de la naturaleza. Así Dios, por una parte, existe como ser de la naturaleza. Pero Él es esencialmente espíritu y ésta es la determinación absoluta de la religión y por eso en toda forma de religión es determinación fundamental y fundamento substancial. La cosa de la naturaleza es representada humanamente también como personalidad, como espíritu y conciencia; pero los dioses de los hindúes son meras personificaciones superficiales. De la personificación no resulta para nada que Dios sea sabido como espíritu. Son tales objetos particulares como el sol o el árbol los que son personificados, también en la encarnación; pero los objetos particulares carecen de toda autonomía porque son particulares: la autonomía es meramente fingida. Pero lo supremo es el espíritu y esta determinación proviene del espíritu subjetivo, de la autoconciencia subjetiva y le conviene, ya sea que esté elaborada o que Brahm exista en y por el ahondamiento del sujeto en sí mismo.

Pero ya no se trata de que el hombre sea Dios y que Dios sea hombre, que Dios exista sólo empírica y humanamente sino que el dios es verda-

82. *W*: «lo absoluto» (*Va*).

deramente objetivo en sí mismo, es esencialmente objeto y está frente al hombre. Más tarde[83] encontraremos su reconciliación y retorno en cuanto que Dios también [185] aparece como hombre, como Dios hombre. Pero desde ahora comienza la objetividad de Dios. | Dios en cuanto totalidad concreta existe de dos modos. Ésta es la cuarta modalidad de esta totalidad salvaje.

[186] Esta nueva forma comienza a separarse del individuo inmediato, es el desdoblamiento y objetivación incipientes de aquello que es sabido como lo supremo[84]. Esta reasunción, diferenciación u objetivación tiene dos formas. Primero ella existe de modo puro y simple pero luego existe en fermentación, una unidad que muestra inmediatamente la lucha, la transformación de estos elementos diversos en la unidad — una subjetividad impura que es la aspiración a la unidad pura. La primera modalidad es para nosotros la cuarta forma.

83. Ver en el presente volumen *L* 92 ss. (240 ss.), el segundo elemento de la religión cristiana.

84. W^2 transmite la fundamentación de las religiones de transición según la lección de 1831: «Ahora cuando lo universal es captado como autodeterminarse en sí mismo entra en oposición con otra cosa y combate con su otro. En la religión de la potencia no hay oposición ni lucha porque lo accidental no tiene valor para la substancia. Ahora la potencia que se determina en sí misma no tiene estas determinaciones como finitas sino que lo determinado existe en su verdad, en sí y para sí. Por eso Dios es determinado como el Bien. Bueno no es puesto como predicado sino que él es el Bien. En lo indeterminado no hay bien ni mal. Aquí el Bien es lo universal con fin y distintivo adecuado a la universalidad en la que existe.

»Pero en esta etapa de transición el autodeterminarse es inicialmente excluyente. Así el Bien entra en relación con otra cosa, con el Mal, y esta relación es la lucha: dualismo. La reconciliación (aquí un devenir o un deber ser) todavía no es pensada en este mismo bien. La consecuencia necesaria es que la lucha es sabida como determinación de la substancia misma. Lo negativo está puesto en el espíritu mismo y esto, comparado con su afirmación de modo que la comparación esté en el sentimiento, configura el dolor, la muerte. La lucha que se resuelve es aquí finalmente la pugna del espíritu consigo mismo para llegar a la libertad.

»De estas determinaciones fundamentales resulta la siguiente división de esta etapa de transición.

»1. La primera determinación es la de la religión persa; aquí el ser para sí del bien es todavía superficial, tiene una figura natural pero es una naturalidad sin figura — la luz.

»2. La forma cómo son puestos en la esencia la lucha, el dolor y la muerte misma — la religión siria.

»3. El salir peleando de la lucha, el progresar hacia la determinación auténtica de la espiritualidad libre, la superación del mal, la transición consumada a la religión de la espiritualidad libre — la religión egipcia.

»Pero en general, el rasgo común de estas tres formas religiosas es la reasunción de la totalidad salvaje y desenfrenada en la unidad concreta. Este vértigo donde las determinaciones de la unidad se precipitan en la exterioridad y contingencia, donde este mundo salvaje e incomprensible de dioses emana de la unidad como del Brahm y donde se disgrega el desarrollo porque no es adecuado a la unidad, este vértigo incesante ha cesado ya» (*1831*).

d) *Las religiones de la transición*

α) La religión de la luz

La primera forma es así la totalidad pura y simple pero, por lo mismo, todavía abstracta. Es la forma en la que el dios es sabido como lo verdaderamente existente en sí y para sí y como lo verdaderamente [187] éste, de modo que él en verdad es lo autónomo, lo en sí determinado y así es el bien. Pero es el bien en cuanto que todavía posee el ser ahí naturalmente. Esta forma es simplemente lo denominado religión de la luz en la cual el sujeto enseguida toma conciencia del concepto de la subjetividad o de lo concreto, del desarrollo de lo concreto y de su comprobación en cuanto totalidad. Debemos considerar más en detalle sus determinaciones y mostrar su necesidad, que es una necesidad en virtud del concepto y del pensamiento, de modo que en parte presuponemos la Lógica y en parte sólo aludimos a su especie de necesidad.

Lo primero consiste en que la reasunción es lo verdadero, es una unidad substancial subjetiva en sí misma, que así se determina simplemente a sí misma — pero esta unidad no se determina [188] de modo que sus determinaciones vuelvan a tener exterioridad y contingencia. De Brahma emana aquel mundo salvaje e irracional de los dioses; el desarrollo no es adecuado a la unidad, sino que sale de ella y queda separado de ella. Aquí, en cambio, la unidad se determina en sí misma. Pero con ello lo distintivo no es empírico y variado, sino lo puro, universal e igual a sí mismo, un determinar de la substancia por el cual ella deja de ser substancia —la unidad que se determina como sujeto. Ella tiene un contenido y el hecho de que este contenido es lo determinado por ella y lo conforme con ella, el contenido universal, es lo que se llama el Bien o lo verdadero. Porque aquello son sólo formas que pertenecen a las diferencias ulteriores del saber y del querer, pero que en la subjetividad suprema son sólo *una sola* verdad, especializaciones de esta verdad unitaria. El hecho de que esto universal existe por autodeterminación del espíritu, que es determinado por el espíritu [189] y para el espíritu configura el aspecto según el cual es la verdad. Él es el Bien en cuanto puesto por el espíritu, en cuanto autodeterminación con su unidad, autodeterminación suya por la cual permanece fiel a sí mismo en su universalidad. Luego el contenido verdadero que posee objetividad es el Bien, que es lo mismo que lo verdadero. El Bien es a la vez autodeterminación de lo Uno, de la substancia absoluta y, con ello, sigue siendo inmediatamente la potencia absoluta. El Bien como potencia absoluta: tal es la determinación del contenido.

Lo segundo consiste en que este determinar de lo absoluto se conecta con lo concreto, con el mundo, con la vida concreta empírica. De esta potencia emanan todas las cosas. Este hecho de que todas las cosas ema-

nan de él es, en cuanto momento subordinado, lo mismo que vimos y que logramos antes[85], a saber, que este modo de autodeterminación recibía un significado abstracto en cuanto modo de determinación; no era autodeterminación que había regresado a sí misma permaneciendo idéntica en la verdad y en el bien universal sino un mero determinar en general. Aquí también se halla este momento, pero como algo subordinado. Es el mundo en un ser ahí variado; pero lo importante es que el Bien, en cuanto que es autodeterminación y que la determinación absoluta reside en él, contiene su conexión con el mundo concreto.

La subjetividad y la particularidad en general existen en esta substancia, en lo Uno mismo que es sujeto absoluto. Este elemento que corresponde a la vida particular, esto distintivo, es algo puesto en lo absoluto mismo y a la vez es una conexión afirmativa de lo absoluto, del bien, de la verdad y de lo infinito con aquello que se llama lo finito. En las formas religiosas anteriores la conexión afirmativa se encuentra en parte en este ahondamiento puro en donde el sujeto dice: «yo soy Brahm»; pero ésta es una conexión absoluta y abstracta que existe sólo en virtud de este embotamiento, de este abandono de toda realidad concreta del espíritu, en virtud de la negación. Esta [190] conexión afirmativa es en cierto modo un hilo puro; de lo contrario es abstracta y negativa —aquellos sacrificios y mortificaciones—. En cambio, aquí, con la conexión afirmativa, se dice que las cosas simplemente son buenas. En virtud de ella las piedras, animales y hombres son simplemente buenos; en ellos el bien es una substancia presente y lo bueno es su vida, su ser afirmativo. Mientras siguen siendo buenos pertenecen al reino del Bien, son acogidos en la gracia por su nacimiento; no es que sea buena sólo una parte, la de los renacidos, como en la India, sino que lo finito es creado por el bien y es bueno|.

La tercera observación consiste en que esta determinación del bien es aún abstracta a pesar de que en sí misma sea subjetiva y determinada, a pesar de que se determine como bien conforme con la unidad substancial, con lo universal. El bien es concreto en sí, pero esta determinación de lo concreto es todavía abstracta. El bien puede ser aplicado de este modo o de aquel otro, o el hombre tiene buenas intenciones; ahí se plantea la cuestión: ¿Qué es bueno? Ahí se requiere todavía un desarrollo y determinación ulterior del bien. Dado que todavía [191] poseemos el bien tan abstractamente lo tenemos en consecuencia como algo unilateral, afectado por una oposición, como oposición absoluta respecto de otra cosa y ésta es el mal.

[192] En esta simplicidad del bien no se contiene todavía el derecho de lo negativo. Así tenemos dos principios, el reino del bien y del mal, este

85. Ver en el presente volumen, *L* 137 ss. (148 ss.), la exposición de la religión del hinduismo.

dualismo oriental. Esta enorme oposición ha llegado aquí a su abstracción universal. El bien es ciertamente lo verdadero y poderoso, pero está en lucha con el mal de modo que el mal está contrapuesto y permanece como principio absoluto. El[86] mal debe ser superado y compensado; pero aquello que debe ser no es. El deber-ser es una fuerza que no puede desplegarse, es debilidad e impotencia.

En torno de este dualismo giran la religión y la filosofía en general. Es un interés de la religión y de la filosofía la diferencia aprehendida en toda su universalidad. Esta oposición obtiene su universalidad en la modalidad del pensamiento. También hoy el dualismo es una forma; pero si se habla de él se trata de formas débiles y tenues. No bien se toma lo finito como autónomo de tal manera que lo infinito y lo finito se contraponen mutuamente, que lo infinito no participa de lo finito y que éste no llega a lo infinito se trata del mismo dualismo[87] de aquella oposición de Ahrimán y de Ormuz, así como del maniqueísmo, con la diferencia de que nadie piensa estas oposiciones ni quiere representárselas. El mal es lo finito que se determina ulteriormente como finito afirmando su autonomía respecto de lo infinito y de lo universal y, en consecuencia, en contra del mismo. En cambio, ahora se persevera en esta carencia de pensamiento que hace valer a ambos, a lo finito tanto como a lo infinito. Pero Dios [193] es *un solo* principio, *una sola* potencia, y por ello lo finito y, con ello, lo malo, no poseen ninguna autonomía verdadera.

| [Q] La tercera determinación consiste en que el bien en su universalidad tiene también una modalidad natural, la manifestación pura, la naturalidad, la manifestación simple — la luz. La luz es esta subjetividad abstracta dentro de lo sensible. Espacio y tiempo son lo abstracto, pero lo concreto en su universalidad física es la luz. En esta representación Brahma sería el mero espacio que no tiene en sí la fuerza de ser representado como autónomo; él necesita de la autoconciencia empírica del hombre.

[194] | Configura una dificultad el hecho de que el Bien al que así hemos llegado todavía deba contener esencialmente el aspecto de la naturalidad aun cuando sea la pura naturalidad de la luz. Sin embargo, la naturaleza no puede ser eliminada del espíritu; ella pertenece al espíritu. También Dios concebido como concreto en sí mismo, como espíritu puro, es a la vez esencialmente creador y señor de la naturaleza. Luego la Idea en su concepto, Dios en su esencialidad, debe poner en sí mismo la realidad o esta exterioridad que llamamos naturaleza. El momento de

86. *Bo* marg.: 6.7.27.

87. Hegel acusa de dualista a Jacobi y a los ensayos de sus contemporáneos que mantenían la oposición entre finito e infinito contra la filosofía de Spinoza. Según Hegel esta oposición hace ininteligible toda transición y convierte a lo infinito en algo finito. Para este problema ver Jacobi, *Briefe*, 24; y Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, cartas 6 y 7.

la naturalidad no puede faltar; pero aquí todavía existe abstractamente en esta unidad inmediata con lo espiritual, con el bien, porque justamente el bien es todavía esta abstracción. El bien contiene en sí lo distintivo y éste es la raíz de la naturalidad. Decimos: «Dios crea el mundo». Crear es esta subjetividad que pertenece simplemente a lo distintivo. En esta actividad y subjetividad reside la determinación de la naturaleza pero con la relación más precisa de que es algo creado. Pero aquí no se encuentra todavía esto, sino sólo la distintividad abstracta. Ésta posee esencialmente la forma de lo natural, de la luz y de la unidad inmediata con el bien; porque lo inmediato es justamente lo absoluto en cuanto que lo distintivo sólo [195] es general y carece de desarrollo. Luego la luz se contrapone a la tiniebla. Así, en la naturaleza, estas determinaciones quedan separadas mutuamente. La impotencia de la naturaleza consiste en que la luz y su negación están yuxtapuestas a pesar de que la luz sea el poder de expulsar la tiniebla. Luego esta idea de Dios obtenida aquí es a su vez la impotencia, la cual en razón de su abstracción no puede todavía contener en sí la contradicción y soportarla sino que sólo puede tener el mal junto a sí. La luz es el bien y el bien es la luz —esta unidad inseparable—. Tal es la idea fundamental[88].

[196] | Esto es, históricamente, la religión de los persas. Ormuz y Ahrimán son personificaciones superficiales. La personificación es mera forma cuando el contenido no es aún una subjetividad desarrollada en sí

88. *W*[1]: «Rahm era lo supremo en la religión hindú; esto Uno en cuanto inconsciencia e indeterminación; la substancia aquí no está aún determinada en sí misma. Lo siguiente es lo Uno que se determina y esa determinación de lo Uno en su forma suprema es el Bien. Lo verdadero y lo bueno son lo mismo, aquél en el saber y éste en la voluntad. Hacia ellos progresa la potencia; ésta no es sabia ni buena, carece de fines y está determinada sólo como ser y no ser. Ahí está la barbarie y exteriorización de la acción; por eso la potencia en sí misma es lo indeterminado. Ahora bien, hay una progresión lógica por la cual lo indeterminado pasa a ser determinado y aquí la tomamos lemáticamente: esta progresión debe ser aceptable también para la representación. Lo indeterminado pasa al fin que es adecuado a la universalidad, pasa al fin último absoluto que es el bien; éste debe ser realizado. Podemos decir que Brahm es lo bueno en sí que todavía es abstracto; pero en razón de esta abstracción este bien en sí es puesto en la forma de la inmediatez, de la pura inmediatez; ésta es lo natural, lo puramente físico que es la luz, esta manifestación determinada de una manera muy simple y universal; no es el bien purificado, sino el bien inmediato. Esta conexión según la cual la luz es intuida como el bien no es casual sino conforme con las determinaciones del concepto.

»Pero además este bien pasa a su opuesto, al mal y a la tiniebla. La luz es una expansión infinita, es tan rápida como el pensamiento, pero para que la manifestación de la luz sea real debe recaer sobre un objeto obscuro, sobre un cuerpo. Nada es manifestado por la luz pura en cuanto tal, sino que la manifestación determinada ingresa en la alteridad y con ello el bien entra en oposición con el mal. Es un determinar pero todavía no es desarrollo del determinar; lo concreto del determinar está fuera de él y tiene una referencia a lo otro en razón de su abstracción. — Esta oposición pertenece al concepto del espíritu e importa el modo cómo él se refiere a la unidad» (*1831*).

misma. También en los hindúes los dioses son representados como sujetos o personas; sólo del contenido depende el modo como la persona está determinada en su substancia o esencia. Si la substancia no es determinada aún como subjetividad desarrollada entonces la subjetividad que aparece como personalidad es tan sólo una modalidad superficial. Esta modalidad se presenta también aquí.

A la luz pertenece todo, todo lo viviente, todo ser, toda espiritualidad. El mundo entero es Ormuz en sus grados y clases y en este reino de la luz todo es bueno. La diferencia pertenece a la subjetividad. Todo depende de la manera como las diferencias son llevadas a la unidad: si ellas quedan separadas mutuamente o si están puestas verdaderamente, como ideales. Así también se diferencia la luz mientras que el sol, las estrellas y los planetas son también personificados. El sol es la potencia de lo vital, potencia de la cual depende y con la cual se conecta el ciclo de lo vital. Así, el sol y los planetas son representados como los primeros espíritus principales, como dioses que se turnan en la presidencia del mundo de la luz, un pueblo celestial puro y grande, protegiendo, beneficiando [197] y bendiciendo a cada uno. Igualmente el acto, el crecimiento de las cosas finitas, todo lo enérgico, todo lo espiritual, todo es luz, es Ormuz. La luz no es simplemente la vida sensible universal sino que contiene fuerza, espíritu, alma, amor y beatitud; todo esto pertenece al reino de Ormuz. Él es la substancia mientras las cosas particulares la contienen y por ello son buenas, pertenecen al reino de la luz, como las buenas acciones. Pero según su existencia particular, las cosas se distinguen también de lo universal. Todo lo que es viviente, sol, estrella o árbol es venerado como bueno, pero ahí es venerado sólo el bien o la luz, no su figura particular, su modalidad finita y perecedera. [198]

También así es representado el Estado: el príncipe de los persas es considerado representante de la luz suprema, no del puro Ormuz; sus funcionarios son considerados representantes de los planetas y estrellas, de los ministros y ayudantes de Ormuz[89]. |

89. *W* y *W*[1]: «Ésta es la religión de los antiguos persas, fundada por Zoroastro. Aun hoy existen algunas comunidades que siguen esta religión en Bombay y junto al mar Negro, en la región de Baku, donde se encuentran especialmente muchas fuentes de nafta; por esta contingencia de lugares se ha pretendido explicar que los persas habían hecho del *fuego* su objeto de veneración. Nos hemos informado sobre esta religión por Heródoto y por otros escritores griegos pero hemos llegado en nuestros días a un conocimiento más preciso por el descubrimiento de los libros capitales y fundamentales (*Zend-Avesta*) de ese pueblo hecho por el francés Anquetil-Duperron: estos libros fueron escritos en la antigua lengua zend, lengua hermana del sánscrito.

»La luz venerada en esta religión no es un símbolo del bien o una imagen que lo representaría, porque puede decirse igualmente que el bien es el símbolo de la luz: ellos no significan ni simbolizan sino que son inmediatamente idénticos. El hombre en cuanto bien particular se contrapone al bien universal, a la luz en su manifestación pura e inalterada. Los

Uno de ellos es Mitra[90], el μεσίτης el mediador, conocido ya por Heródoto. Es peculiar el hecho de que ya Heródoto lo destaque; sin embargo, parece que en la religión de los persas todavía no fue preponderante la determinación de la mediación y de la reconciliación. El culto de Mitra se generalizó más tarde, cuando la necesidad de reconciliación llegó a ser más fuerte, más consciente, más viva y más determinada. El señor Rhode[91] en Breslau polemizó al respecto con Creuzer, el cual exalta demasiado a Mitra; [Rhode] sostiene que, en [los] libros del Zend, Mitra no tiene todavía su perfecta elaboración; esto es muy verdadero. Éste se ha desarrollado especialmente en los romanos durante la época cristiana y, todavía en la Edad Media, se encuentra un culto secreto de Mitra pretendidamente vinculado con la orden de los Templarios. La imagen según la cual Mitra hunde su cuchillo en el cuello del toro es esencial para el culto de Mitra; ha sido encontrada con frecuencia en Europa.

[Q] Los así llamados ferveros son en esta religión una clase de genios. Aquí encontramos la representación de que el agua de la inmortalidad brotó de un árbol, [una] coincidencia curiosa con el árbol del conocimien-

persas han sido denominados también adoradores del fuego: esto es incorrecto en cuanto que los persas no dirigieron su veneración al fuego como elemento material destructor sino sólo al fuego como luz. Las estrellas son luminarias que aparecen singularmente... Las luminarias particulares son personificadas del mismo modo como es personificada la luz universal. Así las estrellas son personificadas como genios; unas veces son fenómenos y luego también personificadas; pero no se diferencian en la luz y en el bien sino que toda la unidad es personificada: las estrellas son los espíritus de Ormuz, de la luz universal y de lo bueno.

»Estas estrellas se llaman Amshadspan y uno de éstos es también Ormuz que es la luz universal. El reino de Ormuz es el reino de la luz y ahí hay siete Amshadspan. Al respecto podría pensarse en los planetas pero ellos no son caracterizados más precisamente en el Zendavesta ni en las plegarias dirigidas a cada uno de ellos. Las luminarias son compañeras de Ormuz y gobiernan con él. También el Estado persa es presentado como este reino de la luz, como el remo de la justicia y del bien. El rey está rodeado por siete notables que lo aconsejan y que son imaginados como representantes de los Amshadspan, como el rey es representante de Ormuz. En el reino de la luz cada uno de los Amshadspan gobierna durante un día junto con Ormuz. De este modo aquí hay sólo una diferencia superficial en el tiempo. Al bien o al reino de la luz pertenece todo lo que tiene vida; Ormuz es lo que hay de bueno en todos los seres, es lo que vivifica por el pensamiento, la palabra y la acción. En esta medida aquí todavía hay panteísmo en cuanto que el bien o la luz es la substancia de todas las cosas, ahí confluye toda felicidad, bendición y beatitud; Ormuz es lo que existe amorosamente, dichosamente, vigorosamente, etc. Él da un reflejo de la luz a todo: tanto al árbol como al hombre, tanto al animal como al Amshadspan» (*1831*).

90. Heródoto habla sólo de la diosa Afrodita que los persas llaman Mitra (Μίτραν; cf. *Historias* I, § 131). Del dios Mitra (Μίθρη) como salvador habla Plutarco, *De Iside et Osiride*, cap. 46. Creuzer conoce las dos fuentes pero confunde ambas deidades en una sexuada (cf. *Symbolik und Mythologie*, t. 1, pp. 728-738).

91. Rhode critica a Creuzer (*Symbolik und Mythologie*) por interpretar sistemáticamente la mitología oriental desde la antigüedad griega. Rhode expone su crítica en *Die Heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser oder des Zendvolks*, Fráncfort del Meno, 1820, pp. 284 ss.

to. La luz es lo supremo entre todas las cosas veneradas por los persas. El culto de los persas sigue inmediatamente a esta determinación de la religión. Toda la vida del persa debe ser este culto, él debe ejercer el bien en palabras, actos y pensamientos, cavar fuentes, plantar árboles, hacer fructificar la vida, animarla y alegrarla, promover toda clase de bienes de modo que el bien o la luz prosperen por doquier.

Transición a la etapa siguiente

[200] La religión de la luz era la primera forma en esta transición y reasunción de lo múltiple natural en la unidad concreta; la segunda forma que contiene en sí la subjetividad concreta es el dejar disgregada aquella subjetividad simple, es su desarrollo pero un desarrollo tal que todavía es salvaje [201] y no ha llegado todavía a la calma de la espiritualidad que propiamente es libre en sí misma. Así como este desarrollo se había disgregado en el hinduismo —un alternarse del surgir y perecer, pero no un regreso a sí mismo— también aquí lo distintivo está desencadenado, pero de modo que estas potencias elementales de lo espiritual y natural se refieren esencialmente a la subjetividad en cuanto que hay un solo sujeto que recorre estos momentos, que mantiene la diferencia encerrada en sí mismo y la domina.

[204] La unilateralidad de esta forma consiste en el hecho de que falta esta pura unidad del bien, el estar de regreso, el estar cabe sí, que esta libertad sólo emana de sí misma, se promueve y se produce a sí misma pero todavía no se consuma acabadamente ni es el principio en el que prorrumpe el final, el resultado. Luego es la subjetividad en su realidad, pero no existe aún en una libertad verdaderamente real sino que fermenta en esta realidad y a partir de ella.

[203] El dualismo de la luz y de la tiniebla que teníamos inicialmente comienza aquí a unificarse de modo que en la subjetividad misma entra esta tiniebla, esto negativo que, cuando aumenta, también llega a ser lo malo. La subjetividad consiste en unificar en sí misma los principios opuestos, ser el poder de soportar y de disolver en sí mismo esta contradicción. Ormuz tiene siempre a Ahrimán frente a sí. Por cierto, también está la representación de que Ahrimán será sometido en el final y que sólo Ormuz dominará, pero se reconoce que esto no es presente sino futuro. Dios, la esencia, el espíritu, debe estar presente, en la actualidad, y no ser relegado a la representación, al pasado o al futuro.

[207] Este punto de vista es la unidad, el drama de la subjetividad que atraviesa estos momentos diversos —la afirmación a través de la negación— que los reconcilia consigo mismo y que termina con el retorno a sí, con la reconciliación, pero de modo que el acto de la subjetividad es más bien su fermentar y no tanto la subjetividad lograda y consumada de modo realmente perfecto. Éstos son los momentos de esta etapa.

En esta diferencia hay un sujeto, concreto en sí, un desarrollo tal que la subjetividad se introduce en las potencias desarrolladas y las unifica en cuanto que este sujeto tiene una historia, la historia de la vida y del espíritu, es en sí mismo el movimiento por el cual se disgrega para diferenciar estas potencias y se vuelve contrario a sí mismo, como un extranjero. La luz no fracasa; pero aquí hay un sujeto que se enajena de sí mismo, se mantiene en la negatividad de sí mismo, pero en esta enajenación y a partir de ella se restablece a sí mismo. El resultado es representación del espíritu libre, pero al inicio es sólo urgencia de producir su emanación.

Sobre[92] este momento de la negación todavía debemos hacer observaciones. El momento de la negación puesto como natural, en la determinación de la naturalidad, es la muerte. Luego la determinación que ingresa aquí es la de la muerte del dios. Lo [208] negativo, esta expresión abstracta, tiene demasiados distintivos y es, en general, la alteración. También la alteración contiene una muerte parcial. En el dominio de la naturaleza la negación aparece como muerte; así la negación misma todavía se halla en la naturalidad y no existe puramente en el espíritu, en el sujeto espiritual en cuanto tal. En el dominio de lo espiritual la negación aparece en el hombre y en el espíritu mismo como la determinación por la cual su voluntad natural es para otro y él, en su esencia y en su espíritu, se diferencia de su voluntad natural. Ahí la negación es esta voluntad natural y el hombre llega a sí mismo y es espíritu libre en cuanto que supera esta naturalidad, ha reconciliado su corazón —esta singularidad natural, este otro respecto de la racionalidad y de lo racional— con lo racional y así está cabe sí mismo. Este estar cabe sí o este reconciliar no existe sino mediante el movimiento, mediante este itinerario. La voluntad natural aparece como lo malo; la negación en cuanto voluntad natural aparece así como algo previamente dado. El hombre que se eleva a su verdad tropieza con esta determinación natural en cuanto algo contrario a lo racional. Más tarde[93] hablaremos de la negación en una forma todavía más elevada y espiritual. Porque desde otra perspectiva la negación es lo puesto por el espíritu. Así Dios es el Espíritu en cuanto que genera a su Hijo, a lo otro de sí mismo, y pone eso otro; pero Él en sí mismo está cabe sí mismo. También ahí la negación es lo que desaparece y esta negación es en Dios este momento determinado y esencial.

En cambio aquí apenas poseemos la representación de la subjetividad en general. El sujeto atraviesa estos diferentes estados como algo propio de modo que esta negación le es inmanente. Luego, en tanto esta negación aparece como determinación natural, se introduce la determinidad aparece aquí como la historia eterna de ser lo absolutamente afirmativo

92. *Bo* marg.: 9.7.27.
93. Ver en *L* 74 ss. (230 ss.), la exposición del primer elemento de la religión cristiana.

que muere, se enajena y se pierde pero mediante esta pérdida de sí mismo vuelve a encontrarse y regresa a sí mismo. El que recorre estas determinaciones es el mismo sujeto. Lo negativo de Ahrimán en la forma del mal sin que la negación afectara al ser de Ormuz, aquí pertenece al sí mismo del dios.

[209] En la mitología hindú hay muchas encarnaciones. Sobre todo Vishnu es la historia del mundo y está ahora entre la undécima y duodécima encarnación[94]; ahí también el Dalai Lama y Buda, así como Indra, el dios de la naturaleza, mueren y también otros mueren y regresan. Pero este morir es diverso de la negatividad de la que hablamos aquí en cuanto que ésta pertenece al sujeto. En esta diferencia todo depende de las determinaciones lógicas. En todas las religiones pueden encontrarse analogías y comparaciones, por ejemplo, entre la Encarnación de Dios y las encarnaciones; Volney llegó hasta el punto de reunir a Krishna y a Cristo por sus nombres[95]. Pero esas aproximaciones son sumamente superficiales aun cuando contengan en sí algo en común, una determinación parecida. Lo esencial y lo importante es justamente una determinación ulterior que es pasada por alto. Las miles de veces que muere Indra y la resurrección de Krishna son de otra especie que la muerte en el sujeto: la substancia sigue siendo la misma. En la muerte del Lama la negación no pertenece a la substancia; ella sólo abandona el cuerpo de un Lama, pero ha elegido inmediatamente otro cuerpo. Este morir y esta negación no atañen a la substancia; la negación aquí no está puesta en el sí mismo, en el sujeto como tal; ella no es un momento propio e interior o una determinación inmanente de la substancia y ésta no experimenta el dolor de la muerte. Sólo ahora tenemos la muerte de Dios en sí mismo, la determinación de que la negación es inmanente en su esencia y en virtud de ello este Dios es caracterizado en su esencia como sujeto. El sujeto consiste en darse esta alteridad dentro de sí mismo y, mediante la negación de sí mismo, regresar a sí mismo y producirse a sí mismo. Por eso la tercera determinación respecto de este dolor de la muerte consiste en resucitar de ella y restablecerse de ella.

β) La religión egipcia

(La religión en este modo de lo distintivo existe como religión de los egipcios. Lo que hemos indicado es su alma, su determinación princi-

94. La mención se encuentra sólo en *L* y *W*, sin una confirmación por parte de *An*, *Bo*, *Hu*; no ha podido ser identificada la fuente de esta afirmación.

95. «Estas tradiciones... dicen que él se llamó Chris, el conservador; y a este vosotros, hindúes, habéis convertido en vuestro Dios Chris-en o Chris-na; y vosotros, cristianos griegos y occidentales, vuestro Chris-tos, hijo de María» (Volney, *Les ruines ou méditations sur les révolutions der empires*, París, ²1792, p. 275). Las divagaciones de Volney aumentan en su nota a pie de página.

pal; por eso la religión egipcia ha sido [210] escogida como figura principal entre otras[96] configuraciones diversas. [218] Considerada más en detalle la imagen de este punto de vista o su figura principal es lo que ha sido llamado Osiris[97], quien tiene frente a sí el enemigo o la negación en cuanto exterior y diversa, en cuanto Tifón. Pero respecto de Osiris la negación no se reduce a la exterioridad de permanecer en la lucha, como en el caso de Ormuz, sino que ingresa en el sujeto mismo. El sujeto es muerto, Osiris muere; pero él se restablece eternamente y así —puesto como un renacido, como una representación— no es algo natural sino algo separado de lo natural y, con ello, determinado y puesto como perteneciente al reino de la representación, al ámbito de lo espiritual que dura más allá de lo finito y no pertenece a lo natural en cuanto tal. Según su determinación interior, Osiris es el dios de la representación, el dios representado. Cuando se dice que él muere pero es restablecido se declara expresamente que él está en el reino de la representación, frente al mero ser natural. Pero él no es meramente representado sino sabido como tal. Representarlo y saberlo como representado son dos cosas distintas.

En cuanto representado, Osiris es señor en el reino de los muertos, de Amenthes; así como es señor de los vivientes del mismo modo es señor de lo que no perdura sensiblemente sino del alma que perdura separada del cuerpo, de lo sensible y perecedero. Es vencido Tifón, el mal, y también el dolor, mientras que Osiris es el que juzga [219] según el derecho y la justicia. El juzgar interviene por el hecho de que el mal es vencido y condenado, interviene de modo que el juzgar es lo decisivo, es decir, el bien tiene el poder de hacerse valer.

Si decimos que Osiris es señor de los muertos entonces también los muertos son aquellos que no han sido puestos en lo sensible y natural, sino que duran por sí mismos por encima de ese nivel. Con esto se vincula el hecho de que el sujeto singular es sabido como algo duradero, retirado de lo perecedero, afianzado en sí mismo, diferenciado de lo sensible. Por eso es muy importante la palabra dicha por Heródoto a propósito de la inmortalidad, a saber, que los egipcios fueron los primeros en declarar

96. Hegel alude a la así llamada religión siria a la que dedica una sección especial en la lección de 1831, como puede verse en los *Extractos* de Strauss, 27-28.

97. Ver el mito de Osiris en Plutarco, *De Iside et Osiride*, especialmente el cap. 13 («Pero cuando Osiris regresó [Tifón] puso en obra una astucia... midió secretamente el cuerpo de Osiris, fabricó, de acuerdo a su tamaño una urna bella y armoniosa y la trajo al convite... Tifón bromeando prometió que la donaría a aquel que encajara acostado dentro de ella. Después de que todos probaran sucesivamente sin tener éxito, Osiris también se acostó en ella. Entonces los conjurados acudieron prestamente, taparon la urna y la cerraron desde fuera con clavos y derramaron plomo hirviente; luego la arrojaron al río y la enviaron al mar por la desembocadura tanítica la cual, por esta razón, todavía hoy es considerada por los egipcios como odiosa y abominable»).

que el alma del hombre es inmortal[98]. En China y en la India encontramos esa pervivencia y metamorfosis, pero la misma inmortalidad hindú —así como la perduración del individuo— es sólo algo subordinado e inesencial. Ahí lo supremo no es lo afirmativo de la perennidad sino el Nirvana, un estado de aniquilación de lo afirmativo, una apariencia de afirmación de ser semejante a Brahm. Pero esta identidad con Brahm es a la vez un diluirse en aquella unidad que parece afirmativa, pero que es completamente indeterminada e indiferenciada. Luego aquí, en la religión egipcia, se contiene coherentemente lo siguiente: lo supremo de la conciencia es la subjetividad en cuanto tal; ésta es una totalidad y es capaz de existir autónomamente en sí misma — es la representación de la autonomía verdadera. Es autónomo lo que no existe en la oposición, lo que la supera y no se contrapone a algo finito sino que tiene en sí mismo las oposiciones, pero las ha superado. Esta determinación de la subjetividad que es objetiva y corresponde a lo objetivo, al dios, es también la determinación de la autoconciencia subjetiva en la modalidad de la inmortalidad. Esta autoconciencia se sabe como sujeto, totalidad y autonomía verdadera, luego como inmortal.

Esto es lo universal. En torno de esto universal ronda una [220] cantidad infinita de representaciones, de dioses. Según Heródoto, Osiris es tan sólo uno de ellos y uno de los más tardíos pero como señor de los muertos o como Serapis[99] se ha elevado por encima de todos los dioses en cuanto que es aquello que despierta el interés supremo[100]. Aquí ocurre lo mismo que con Mitra: la determinación que hay en él ha sido desta-

98. «Los egipcios son también los primeros que expresaron la idea de que el alma del hombre es inmortal; cuando el cuerpo muere ella entra en otro viviente que acaba de nacer. Después de migrar por todos los animales terrestres, marinos y voladores regresa al cuerpo de un hombre que acaba de nacer. Este ciclo dura 3000 años. Algunos griegos, unos antes, otros después, adoptaron esta doctrina como si fuera propia de ellos» (Heródoto, *Historias*, libro 2 § 123). Hegel critica esta opinión de Heródoto (*BrSch*, 706 s.) sosteniendo que la fe en la inmortalidad se fundamenta en el sentimiento de la infinitud del espíritu en sí mismo, sentimiento que falta en los egipcios porque dan culto a los animales.

99. Serapis no es una encarnación de Osiris sino un producto sincretista (Osiris-Apis) del helenismo. Hegel alude probablemente a Plutarco, *De Iside et Osiride*, cap. 27 («... Es mejor que Osiris sea reducido a Dionisio y Serapis a Osiris... Por eso Serapis es lo común a todas las cosas, como saben los iniciados de Osiris»). Acerca del culto de Serapis, Hegel pudo enterarse por Guigniaut, *Serapis et son origine*, París, 1828.

100. *W* agregan aquí un pasaje de la lección de 1831:

«En conformidad con los dichos de los sacerdotes, Heródoto da una lista de los dioses egipcios entre los cuales Osiris es de los más tardíos. Pero el desarrollo de la conciencia religiosa es inmanente a la religión misma, así ya vimos en la religión hindú que el culto de Vishnu y de Shiva es tardío. En los libros sagrados de los persas, Mitra es citado junto con los otros Amshadspan y está en el mismo nivel de ellos. Pero ya en Heródoto Mitra pasa a un primer plano y en la era romana, cuando todas las religiones fueron llevadas a Roma, una de las religiones principales es el culto de Mitra... Luego, también entre los egipcios Osiris tuvo que ser una deidad tardía; se sabe que en la era romana Serapis, una configu-

cada como la más interesante de todas y la religión egipcia ha llegado a convertirse en el culto de Osiris del mismo modo como la religión persa llegó a ser culto de Mitra. Pero Osiris se convirtió en centro del mundo espiritual e intelectual, no del mundo inmediato. [221]

De lo dicho resulta que aquí por primera vez la subjetividad existe en la forma de la representación. Debemos tratar con un sujeto, con algo espiritual que es representado humanamente. Pero aquello que es venerado por los egipcios no es un hombre inmediato ni su existencia; no está puesto en la inmediatez, en el reino del ser ahí inmediato, sino en el reino de la representación. Es un contenido que en su movimiento es subjetividad, que posee en sí mismo los momentos y el movimiento por los cuales es subjetividad, pero también está elevado por encima de lo natural, en la forma y en el ámbito de la espiritualidad. [222] Así la Idea está puesta en este ámbito de la representación y allí el defecto consiste en que se encuentra sólo la representación de la subjetividad, que es meramente abstracta en su fundamento, todavía existente en su fundamento abstracto. Ahí todavía no está la profundidad de la oposición universal y la subjetividad todavía no existe en su universalidad y espiritualidad absolutas. Es una universalidad contingente, superficial y exterior porque todavía no es sabida en lo profundo de la universalidad, sino sólo en la representación.

ración particular de Osiris, era la deidad principal de los egipcios; sin embargo siempre fue la deidad en la que se manifestó la conciencia» (*W*[1]: superior *W*[2]: total)».

W[1]: «Así como los persas tienen la oposición de luz y tinieblas los egipcios tienen la oposición entre Osiris, que representa la luz o el sol, y Tifón, el mal en general. Esta oposición sale entonces de su profundidad y se vuelve superficial. Tifón es el mal físico y Osiris el principio vivificador, al primero le corresponde el desierto estéril y es representado como el viento ardiente y el calor abrasador del sol. Una oposición de otro tipo es la de Osiris e Isis: el sol y la tierra vistos como principio de la generación en general; así también Osiris muere vencido por Tifón mientras que Isis busca por doquier sus huesos. El dios muere: esto es a su vez negación. Los huesos de Osiris son sepultados y él se convierte ahora en señor del reino de los muertos. Éste es el curso de la naturaleza viviente, un movimiento circular que gira sobre sí mismo; el mismo ciclo corresponde a la naturaleza del espíritu, su expresión es presentada en el destino de Osiris. Aquí lo uno significa lo otro».

A Osiris se agregan las otras deidades (*W*[1]: «ellas son en cierto modo momentos singulares de Osiris que unifica en sí mismo la totalidad. Una deidad capital es Amón (Júpiter Amón) que representa principalmente al sol»); (*W*[2]: «pero Osiris es su punto de unificación y ellas son sólo momentos singulares de la totalidad que él representa. Así Amón es el momento del sol, determinación que corresponde también a Osiris. Además hay una muchedumbre de deidades que han sido llamadas calendarias porque se refieren a las revoluciones naturales del año; secciones singulares del año como el equinoccio de primavera, el verano incipiente y cosas por el estilo son señaladas y personificadas en las deidades calendarias. Pero Osiris significa lo espiritual y no sólo lo natural; él es legislador, ha instituido el matrimonio y enseñado la agricultura y las artes; en estas representaciones se encuentran alusiones a reyes antiguos; así Osiris contiene también rasgos históricos...» (*1831*).

El contenido que está en la representación no está ligado al tiempo; es más bien la universalidad. Está descartado que sea algo en este tiempo y en este espacio, esta singularidad sensible. Mediante la representación todo lo que pertenece al ámbito espiritual posee ya una universalidad aun cuando haya sido eliminado muy poco de lo sensible (como, por ejemplo, en la representación de una casa). Así se trata sólo de la universalidad exterior, de lo que es común. Eso se conecta con el hecho de que el fundamento, esta representación de la subjetividad, todavía no se ha ahondado absolutamente en sí mismo y no es en sí mismo fundamento pleno, de modo que ahí el mundo sea puesto idealmente y que las cosas naturales sean absorbidas.

En la medida en que esta subjetividad es la esencia, ella es el fundamento universal, mientras que la historia que es el sujeto es sabida simultáneamente como movimiento, vida e historia de todas las cosas del mundo inmediato. Así obtenemos esta diferencia en cuanto que esta subjetividad universal es también fundamento para lo natural, es lo universal interior que es la substancia de lo natural. Así obtenemos dos determinaciones, lo natural y la substancia interior y con ello ha sido dada la determinación de lo simbólico. Al ser natural se le adjudica un fundamento diverso y lo sensible inmediato recibe otra substancia. Ya no es él mismo de manera inmediata, sino que representa a otra cosa que es su substancia y su significado y esto es el símbolo. La historia de Osiris también es la historia interior y esencial de lo natural, de la naturaleza de Egipto. A ella pertenecen el sol, su curso, el Nilo, lo fecundante y lo cambiante.

La historia de Osiris es la historia del sol que sube hasta su punto culminante y luego [223] regresa. Sus rayos y su fuerza languidecen [hasta el] 21 de diciembre; pero después de esto comienza a elevarse y renace con nueva fuerza. Así Osiris significa el sol y éste significa Osiris. El sol, el año, el Nilo son aprehendidos como este ciclo que regresa a sí mismo.

Los aspectos particulares de este ciclo son representados momentáneamente como autónomos, como dioses particulares cada uno de los cuales designa un aspecto o momento de este ciclo. Si se dice que el Nilo sería lo interior, que el sol y el Nilo serían el significado de Osiris mientras que otros dioses serían divinidades del calendario entonces esto tiene algo de correcto. Uno de los aspectos es lo interior, mientras que el otro es lo expositivo, el signo, lo significante en virtud de lo cual se manifiesta lo interior. Esto aquí es recíproco: el caso ocurre una vez así y otra vez en sentido inverso. El curso natural de la planta, de la simiente o del Nilo transcurre del mismo modo: su vida es la misma historia universal. Es posible tomar recíprocamente uno de los aspectos como lo interior y el otro como la forma de exposición o de captación. Pero Osiris, la subjetividad como tal, es lo interior, el ciclo que regresa a sí mismo.

El símbolo es así lo dominante: una interioridad que es para sí y que posee la modalidad exterior del ser ahí. Ambos aspectos se diferencian mutuamente. Lo interior o el sujeto es aquello que aquí ha llegado a ser libre y autónomo de modo tal que lo interior sea la substancia de lo exterior, que no esté en contradicción con éste, dualísticamente, sino que sea para sí el significado o la representación respecto de la modalidad sensible del ser ahí. En tanto el significado configura el centro respecto de lo sensible el último aspecto de esta esfera consiste en que ahí se encuentra la tendencia de hacer intuible la representación. La[101] representación como tal debe expresarse y es el hombre aquel que por sí mismo debe hacer intuible este significado. Lo inmediato ha desaparecido. Si el significado debe ser llevado a la intuición, a la modalidad [224] de la inmediatez —y la representación necesita completarse así—, si la representación se integra, entonces esta inmediatez debe ser una mediación, un producto del hombre. Antes lo intuible e inmediato en cuanto natural era obtenido naturalmente y sin mediación de modo tal que —como ocurría en la India— Brahm posee su existencia e inmediatez en el pensar, en este ahondarse el hombre en sí mismo. O —como ocurría en Persia— la luz es la forma de la inmediatez que existe inmediatamente. En cambio aquí, dado que partimos de la representación, ésta debe llevarse a la intuición y a la inmediatez; pero así la inmediatez es mediada y puesta por el hombre. Lo interior es lo que debe ser llevado a la inmediatez. El Nilo o el ciclo anual son existencias inmediatas, pero son símbolos de lo interior; su historia natural es resumida en la representación como sujeto. Este ciclo resumido como un sujeto y el sujeto mismo existen en este movimiento que regresa a sí mismo; el sujeto es este ciclo resumido que es representación y, en cuanto sujeto, debe ser hecho objeto de intuición.

Podemos considerar en general como culto de los egipcios esta tendencia a la intuición, esta tendencia infinita de elaborar y plasmar exteriormente aquello que todavía es apenas interior, contenido en la representación, todavía no aclarado. Los egipcios trabajaron continuamente durante milenios y, primeramente, acondicionaron su suelo; pero el trabajo con una referencia religiosa es lo más asombroso que produjeron tanto en la tierra como debajo de ella: son obras de arte que no existen sino en pobres ruinas respecto de lo que fueron, pero que han asombrado a todos en razón de su belleza y del esfuerzo que demandó su elaboración. La ocupación y la actividad de este pueblo consistió en producir siempre estas obras. Así el pueblo entero fue, sin medida, activo y perentorio. No hubo reposo en esta producción; el espíritu en su trabajo no ha cesado de hacer intuible su representación y de llevar a la claridad

101. *Bo* marg.: 10.7.27.

de la conciencia lo que él era interiormente. Estas obras se fundamentan inmediatamente en la determinación que posee el dios en esta religión[102]. [226] Esta formidable laboriosidad de todo un pueblo no llegó a ser en sí y para sí el arte puro y bello, sino sólo su urgencia.

El arte bello contiene la determinación de la subjetividad libre; el espíritu debe haber sido liberado del deseo, de la naturalidad, del yugo de la naturaleza interior y exterior; él debe haber sido liberado en sí mismo, debe poseer la exigencia de saberse libre y, en consecuencia, objeto de su conciencia. En la medida en que el espíritu no ha llegado al grado de pensarse libremente, él debe intuirse libremente, presenciarse en la intuición como espíritu libre. Para ser objeto de intuición en aquella forma de inmediatez que es algo producido su ser ahí o su inmediatez está determinada completamente por el espíritu y reviste ese carácter: aquí habita un espíritu libre. Esto es denominado justamente lo bello en donde toda exterioridad es completamente característica y significativa, determinada desde dentro como libre. Es un material natural de tal índole

102. *W* agregan aquí varios pasajes de la lección de 1831:

«Pero Osiris es especialmente señor del reino de los muertos y juez de los muertos. Hay una cantidad innumerable de figuras en las que Osiris es presentado como un juez y ante él hay un escriba que le enumera las acciones de las almas llevadas a su presencia. Este reino de los muertos, reino de Amenthes, constituye un punto capital de las representaciones religiosas de los egipcios. Así como frente a Tifón, el principio aniquilador, Osiris era el principio vivificador y era el sol de la tierra, ahora se introduce la oposición de lo vivo y de lo muerto. El reino de los muertos es una representación tan firme como el reino de lo viviente. El reino de los muertos se revela cuando el ser natural fue vencido y conserva lo que no posee existencia natural.

»Las formidables obras de los egipcios que todavía sobreviven son casi todas destinadas a los muertos. El famoso laberinto tenía tantos compartimientos sobre la tierra como debajo de ella. Los palacios de los reyes y de los sacerdotes fueron transformados en escombros, en cambio sus tumbas resistieron al tiempo. Se encuentran grutas profundas que se extienden durante varias horas de caminata, excavadas en la roca para las momias, y todas sus paredes están cubiertas con jeroglíficos. Pero la mayor admiración es suscitada especialmente por las Pirámides, templos para los muertos, menos para recordarlos que para servirles de sepultura y de morada. Heródoto dice que los egipcios habrían sido los primeros que enseñaron que las almas son inmortales. Es posible asombrarse de que los egipcios hayan tenido tan gran cuidado de sus muertos a pesar de haber creído en la inmortalidad del alma; podría pensarse que el hombre no respetaría más su corporalidad cuando considera que el alma es inmortal. Sin embargo, son justamente los pueblos que no creen en una inmortalidad los que menosprecian al cuerpo después de su muerte. El honor demostrado por los muertos depende totalmente de la representación de la inmortalidad. El hombre no quiere que la naturaleza ejerza inmediatamente su poder sobre el cuerpo inanimado, este vaso noble del alma por esta razón procuran protegerlo de la naturaleza o lo devuelven a la tierra de un modo voluntario o lo aniquilan por el fuego. En la modalidad egipcia de venerar a los muertos y de preservar sus cuerpos no hay que olvidar que sabían que el hombre está elevado por encima de la potencia de la naturaleza, que ante ella se procuraba conservar su cuerpo para elevarlo por encima de ella. La conducta de los pueblos respecto de los muertos depende totalmente del principio religioso y los diversos usos corrientes en las sepulturas no carecen de relaciones significativas...» (*1831*).

que sus rasgos no son sino testigos del espíritu libre en sí. El momento natural debe ser superado de manera que sólo sirva de expresión y de revelación del espíritu. Ahora bien, dado que en la determinación egipcia el contenido es esta subjetividad, aquí se encuentra la urgencia del arte bello, elaborado de una manera principalmente arquitectónica y a la vez ha intentado pasar a la belleza de la figura. Pero en la medida que ha sido sólo urgencia, tampoco aquí ha sido producida la belleza como tal.

[227] La urgencia implica la lucha entre el significado y el material, la figura exterior en general; es sólo el intento, la aspiración de imprimir el espíritu interior en la figura exterior. Se trata sólo de urgencia, porque el significado y la exposición, la representación y el ser ahí están todavía separados como diferentes entre sí; la diferencia permanece porque la subjetividad es apenas universal y abstracta y no plena y concreta[103]. La figura aún no ha sido elevada a figura libre y bella ni ha sido espiritualizada en la claridad; lo sensible y natural todavía no ha sido transfigurado perfectamente en lo espiritual de modo que sea sólo expresión de lo espiritual, que esta organización y sus rasgos sean sólo signos y significados de lo espiritual.

[234] Luego al principio egipcio le falta todavía la claridad y la transparencia de la naturalidad y exterioridad de la figura; sigue siendo sólo la tarea de clarificarse. El grado de este principio puede ser concebido simplemente como el grado del enigma. El significado es algo interior que urge exteriorizarse pero que todavía no ha llegado a la consumación de su exposición en la exterioridad. La inscripción[104] del templo de la diosa Neith en Sais se enuncia enteramente así: «Yo soy lo que era, lo que es y

103. *W* agregan aquí un pasaje de la lección de 1831: «Así para nosotros la religión egipcia se encuentra en las obras de arte, en lo que ellas nos dicen en conexión con lo histórico conservado por los antiguos historiadores. — En la época moderna se investigaron de muchas maneras las ruinas de Egipto y se estudiaron la lengua muda de las imágenes de piedras así como los enigmáticos jeroglíficos». (*W*[1]: «Por esta razón debemos reconocer sobre todo la excelencia de un pueblo que ha depositado su espíritu en obras literarias respecto de aquel pueblo que no dejó a la posteridad sino obras de arte mudas. Por cierto, a través de largos estudios finalmente se ha avanzado en el desciframiento de los jeroglíficos pero todavía no se ha llegado a la meta y en parte ellos siguen siendo jeroglíficos. Con las momias han sido descubiertos muchos rollos de papiros y se creyó tener un verdadero tesoro y obtener importantes revelaciones pero ellos no son otra cosa que una especie de archivo y en su mayoría contienen contratos de venta sobre terrenos u objetos que adquirió el difunto. — Según esto el lenguaje que debemos descifrar principalmente es el de las obras de arte existentes. Pero si consideramos estas obras de arte encontramos que todo es maravilloso y fantástico, pero siempre con un significado determinado, lo cual no ocurre en los hindúes. Aquí tenemos la inmediatez de lo exterior y su significado, el pensamiento. Esto lo tenemos conjuntamente en el formidable conflicto de lo interior con lo exterior, es un impulso formidable de lo interior para salir de apuros y lo exterior nos expone esta pugna del espíritu») (*1831*).

104. Hegel cita según la transmisión de Proclo, *In Platonis Timaeum*, 1, 97 s., y no según Plutarco, *De Iside et Osiride*, 9. Proclo habla de velo (χιτῶν) y Plutarco de túnica (πέπλος). Por tanto Hegel alude al misterio de la diosa y no a su virginidad. Ver Hel-

lo que será; ningún mortal ha levantado todavía mi velo. El fruto de mi cuerpo es Helios, etc.». Este ser todavía oculto proclama la claridad, el sol, el clarificarse a sí mismo, el sol espiritual en cuanto hijo que nacerá de él.

Esta claridad es lo que ha sido alcanzado en las formas de religión que vamos a considerar ahora, en la religión de la belleza o religión griega y en la religión de la sublimidad o religión judía. Allí ha sido resuelto el enigma; según un mito muy significativo y admirable la esfinge fue muerta por un griego y el enigma se resolvió así: su contenido es el hombre, el espíritu libre que se conoce. Esto basta para la primera forma, para la religión de la naturaleza en la que nos hemos demorado tanto porque está lejos de nosotros y porque la naturaleza está afectada por la disgregación respecto de la autonomía auténtica.

Con esto llegamos a la segunda etapa de la religión étnica.

B) LA RELIGIÓN DE LA BELLEZA Y DE LA SUBLIMIDAD. LA RELIGIÓN DE LOS GRIEGOS Y DE LOS JUDÍOS[105]

[3] Ésta es la etapa en donde lo espiritual se eleva por encima de lo natural hacia una libertad que en parte existe sobre la naturalidad y en parte existe en ella de tal modo que cesa la mezcla de lo espiritual y de lo natural. Se trata de la segunda etapa de las religiones étnicas.

La primera era la religión de la naturaleza. Ella abarca muchas cosas. Por una parte, ella es lo más difícil de captar porque es lo más alejado de nuestra representación y es lo más grosero e imperfecto. Por otra parte, lo natural contiene configuraciones múltiples porque el contenido universal y absoluto se disgrega en esta forma de la naturalidad y de la inmediatez.

Lo superior es lo más profundo en donde estos momentos diferentes se resumen en la idealidad de la unidad subjetiva, la disgregación de la inmediatez es superada y reconducida a la unidad subjetiva. Ésta es la razón por la cual aquello que existe en la determinación de la naturalidad muestra esa multiplicidad de figuras que se presentan como recíprocamente indiferentes, como autonomías propiamente dichas.

La determinación general de esta etapa es la subjetividad libre que ha satisfecho su apremio y su impulso. Es ella la que ha logrado el señorío sobre lo finito en general, sobre lo natural y finito de la conciencia, sobre lo finito de orden físico o espiritual de modo que ahora el sujeto es

mut Schneider, «Hegel und die Aegyptischen Götter. Ein Exzerpt», en *Hegel-Studien*, 16, Bonn, 1981, p. 65.

105. A partir de aquí citamos según la paginación del segundo volumen de la edición de Lasson.

espíritu y el espíritu es sabido como sujeto espiritual: una relación con lo natural y finito de tal modo que éste sólo está sirviendo y tiene la determinación de [4] glorificar, manifestar y revelar al espíritu, mientras que el espíritu en esta libertad y potencia, en este reconciliarse consigo mismo en lo natural y finito existe para sí, libremente, fuera, diferenciado de esta finitud natural y espiritual, de la morada de la conciencia empírica y cambiante y del ser exterior. Ésta es la determinación del carácter de esta esfera. No bien el espíritu es libre y lo finito existe en él como mero momento ideal, él está puesto en sí concretamente y cuando consideramos la libertad de lo espiritual como concreta en sí esto es entonces el espíritu racional; el contenido constituye lo racional del espíritu. Este distintivo según la relación del contenido es lo que ha sido indicado, que lo natural y finito es sólo signo del espíritu, al servicio de su manifestación. Luego aquí tenemos la religión cuyo contenido es el espíritu racional.

Esta subjetividad libre posee ahora una determinación doble que debemos distinguir, a saber, que por primera vez lo natural y finito está transfigurado en el espíritu, en la libertad del espíritu. Su transfiguración consiste en que es signo de lo espiritual; con ello lo natural mismo en cuanto finito constituye el otro aspecto de aquello substancial o, en esta transfiguración de lo natural físico o espiritual, se contrapone a esa esencialidad, a aquello substancial, a Dios. El dios es la subjetividad libre en la cual lo finito está puesto sólo como signo en el que él, el espíritu, aparece. Tal es la modalidad de la individualidad presente, de la belleza — religión griega. La otra forma es la religión de la sublimidad, a saber, que lo sensible, lo finito, lo natural espiritual y físico no ha sido asumido y transfigurado en la subjetividad libre. En efecto, cuando esto finito ha sido transfigurado en la subjetividad libre él posee a la vez una modalidad natural y exterior: aun cuando sea elevado a ser signo del espíritu todavía no ha sido purificado de la exterioridad y de la sensibilidad. La otra determinación consiste en que la subjetividad libre ha sido elevada a la pureza del pensamiento, en este otro extremo. Esto es obtenido en la religión de la sublimidad en forma mejor adecuada al contenido que lo sensible. Ahí lo sensible en general es dominado por esta subjetividad libre que en sí es una potencia en donde lo otro es sólo algo ideal y no subsiste frente a la subjetividad libre.

[5] En la primera forma la reconciliación de lo espiritual y natural ha ocurrido en cierto modo, en cuanto que lo natural es mero signo y momento de lo espiritual. Pero lo espiritual queda afectado por esta exterioridad. En la segunda lo finito es dominado por primera vez por el espíritu que se eleva y está elevado por encima de la naturalidad y finitud [Q] sin estar afectado y turbado por lo exterior, como ocurre todavía con la forma de la belleza. De la primera forma resulta la religión de la belleza, de la segunda, la religión de la sublimidad.

a) *La religión de la belleza o la religión griega*

Podemos denominarla la religión de los griegos que es un material infinito e inagotable. El contenido que nos atañe especialmente consiste en que ésta es una religión de la humanidad. El hombre llega a su derecho y a la afirmación en la que lo concretamente humano es representado como divino. En los dioses griegos no hay ningún contenido que no sea esencialmente familiar al hombre. Aquí vamos a considerar primero lo objetivo, Dios en su objetividad *[1]*. Lo segundo [es] el culto. *[2]*

[1] El[106] contenido. En éste debemos distinguir tres aspectos, a saber:
1) lo plenamente substancial, lo divino en su esencialidad,
2) lo superior a esto divino, el *Fatum*, y
3) lo inferior a esto divino, las singularidades exteriores.

[115] En lo atinente al asunto o al contenido puro, el fundamento substancial es la racionalidad, la libertad del espíritu, la libertad esencial, como se mostró en el contexto anterior. Esta libertad no es arbitrariedad y debe ser distinguida de ella. Ella es la libertad esencial en su determinación, la libertad que se determina a sí misma. Dado que esta libertad es el fundamento de esta relación, es la racionalidad, o más precisamente, lo ético. Su modo de conexión debe ser asumido aquí como un lema: la libertad es el determinarse, lo formal. Ella aparece primero como algo formal. Presuponemos que esto formal se incluye en este contenido que denominamos lo ético. La racionalidad concreta es esencialmente lo que llamamos principios éticos. Aquí no podemos desarrollar detalladamente que la libertad consiste en no querer otra cosa que la libertad misma, que esto es lo ético y que de ahí resultan las determinaciones éticas.

[116] En tanto lo ético configura aquí el fundamento esencial, lo que tenemos es, en cierto modo, lo ético primerizo, lo ético en su inmediatez. Se trata de una racionalidad y eticidad muy general que existe en su forma substancial. La racionalidad todavía no existe como un sujeto y no se ha elevado o ahondado en la unidad del sujeto a partir de esta unidad sólida en la que ella es lo ético. Por eso las determinaciones espirituales y esencialmente éticas aparecen como disgregadas. Es un contenido más pleno de substancia, pero disociado. Hay que distinguir lo ético como tal y la moralidad; la última es la subjetividad de lo ético que sabe dar razón de sí misma — tiene el propósito, la intención, el fin de lo ético y también el saber del ser substancial que es lo ético. Justamente lo ético es el ser substancial, el verdadero ser de lo ético, pero no es aún el sa-

106. *Bo* marg.: 12.7.27.

ber de esto ético. Esto es un contenido tan objetivo que todavía no hay subjetividad, una reflexión dentro de sí.

En razón de esta determinación el contenido ético se disgrega; su fundamento está constituido por las πάθη, las propiedades esencialmente espirituales, las potencias universales de la vida ética — principalmente la vida política y estatal, además la justicia, el coraje, la familia, el juramento, la agricultura, la ciencia, etc. Con este disgregarse lo ético en sus determinaciones particulares se vincula el hecho de que frente a estas potencias espirituales [117] surge también lo creatural [*Kreatürliche*]. Esta determinación de lo inmediato cuya consecuencia es esta disgregación implica la determinación de que surgen en contra las potencias naturales, cielo y tierra, montañas y ríos, día y noche. Éstos son los fundamentos generales.

[125] Pero junto a esta disolución en donde las potencias naturales aparecen para sí, autónomamente, también se destaca cada vez más la unidad de lo espiritual y de lo natural, y esto es lo esencial; ella no es la neutralización de ambos sino que en ella lo espiritual es no sólo lo preponderante sino también lo dominante y determinante, mientras que lo natural, por el contrario, es ideal y está sometido.

[126] Por una parte, la relación aparece en cuanto que hay dioses de la naturaleza: Cronos —el tiempo, su abstracción—, Uranos, Océano, Hiperión, Helios, Selene. En las cosmogonías que a la vez son teogonías aparecen estas potencias universales de la naturaleza, imágenes y figuras de la naturaleza que agrupamos entre los titanes. Ellas son también personificadas, pero la personificación es en ellas superficial, mera personificación, puesto que, por ejemplo, el contenido de Helios es algo natural, no espiritual ni una potencia espiritual. El hecho de que Helios sea representado humanamente y que actúe humanamente es una forma hueca de personificación. Helios no es el dios del sol — los griegos nunca se expresan de esta manera; en ningún lugar se encuentra la expresión ὁ θεός τοῦ ἥλιου: no hay un sol natural y, además, un Helios en cuanto dios del sol sino que Helios, el sol, es el dios. Asimismo, Océano es el dios mismo. Eso son las potencias de la naturaleza.

Ahora bien, lo segundo consiste en que estas potencias de la naturaleza están sometidas a lo espiritual y que esto no es una mera representación nuestra acerca de los dioses griegos sino que los griegos mismos lo expresaron así; ellos mismos tenían conciencia de eso. Según este aspecto basta decir lo que los griegos mismos han dicho acerca de sus dioses. Así se contiene ahí el concepto, lo esencial. Un momento capital de su mitología es aquel en el cual los dioses con Zeus a la cabeza conquistaron el señorío mediante una guerra y con violencia, de modo que el principio espiritual destronó a los gigantes, a los titanes; la mera potencia de la naturaleza fue vencida por lo espiritual, éste se elevó por encima de ella y ahora domina el mundo. Esta guerra con los titanes no es un mero

cuento, sino la esencia de la religión griega. En esta guerra de dioses se encuentra el concepto entero de los dioses griegos. Su obra auténtica, su historia auténtica consiste en que el principio espiritual se ha elevado y que se ha sometido lo natural. Por cierto, los dioses griegos no hicieron ninguna otra cosa. Los titanes son relegados al confín de la tierra; luego todavía existen. Pero en cuanto que fueron sometidos a lo espiritual ellos no sólo existen fuera de lo espiritual, sino que ponen [127] una determinación en los dioses espirituales. Ellos fueron vencidos, pero de modo que todavía mantienen sus derechos y su honra. Son potencias de la naturaleza, pero no la potencia superior, ética y verdadera, las fuerzas espirituales esenciales. Sin embargo en ellas mismas está contenido este momento natural aun cuando exista como mera resonancia del elemento de la naturaleza, como mero aspecto de ellas.

Pero en los dioses antiguos hay que distinguir, además, dos cosas. Porque a este grupo pertenecen no sólo las potencias de la naturaleza, que son meras potencias, sino la Dike, las Euménides, las Erinas, el Juramento, la Estigia; entre ellos se cuentan νέμεσις y φθόνος. Estas divinidades, a pesar de ser de tipo espiritual, se diferencian de las nuevas en cuanto que son el aspecto de lo espiritual como potencia que existe sólo interiormente; son potencias que existen en sí mismas y que también son espirituales. Ahora bien, dado que la espiritualidad que existe en sí misma es meramente abstracta y tosca y no la espiritualidad verdadera, ellas son enumeradas junto con los dioses antiguos; ellas son estos universales temibles: las Erinas que juzgan sólo interiormente, el Juramento, esta certeza de mi interioridad — su verdad reside en mí aun cuando ya la deseche externamente; podemos comparar el Juramento con la conciencia moral. Por el contrario, Zeus es el dios político, el dios de las leyes y del señorío, pero de las leyes conocidas. Ahí rige el derecho conforme con las leyes públicas, no las leyes de la conciencia moral. En el Estado no tiene ningún derecho la conciencia moral sino las leyes (lo positivo). El derecho que debe ser sabido por la conciencia moral para ser recto debe ser también objetivo. Junto a la Dike está también la Némesis, una vieja deidad; ella está reunida con el φθόνος [Celo y] con el Amor; ella es la formalidad de degradar lo elevado, lo que se eleva, aquello cuyo delito no es ético, sino sólo ser sublime. Es una justicia superficial que consiste sólo en igualar y nivelar, es el celo que derriba lo excelente para ponerlo en el mismo nivel del resto. En la Dike se contiene sólo el derecho rígido y abstracto. Orestes es perseguido por las Euménides, por dioses del derecho rígido, y [128] es liberado por Atenea, por el derecho ético, por la potencia visible y ética del Estado.

[Q] Aquí queremos dar algunos ejemplos de cómo lo natural se mezcla con lo espiritual. Zeus es simplemente el firmamento, el cambio de atmósfera (*sub Jove frigido*); él es el tronador; pero, aparte de este princi-

pio de la naturaleza, él es no sólo el padre de los dioses y de los hombres sino también el dios político, el dios del Estado [130] lo recto y lo ético del Estado, esta potencia suprema sobre la tierra, potencia de la hospitalidad. Febo es unas veces el dios sabio. Pero ya según la analogía de la determinación substancial lógica el saber corresponde a la luz y [Apolo] es el eco de la potencia del sol; él es Helios, el sol que ilumina todo. Luz y saber concuerdan ya en sí y para sí; la determinación lógica es precisamente este manifestarse tanto en lo natural como en lo espiritual. Por eso Febo no es sólo el que sabe, el revelar, el oráculo; también se llama Apolo Licio y λύκειος se conecta inmediatamente con la luz. Ella proviene de Asia Menor; lo natural, la luz, aparece más hacia la mañana. Por cierto, en su obra acerca de los dorios, Müller niega que en el sol exista esta reminiscencia de Febo[107], pero ya en el comienzo de la *Ilíada* Febo envía la peste sobre el campamento griego ante Troya[108]. Con el sol se conecta inmediatamente este efecto del verano caluroso, de los ardores del sol, [131] y en cientos de otras exposiciones se encuentran las mismas reminiscencias[109].

Píndaro y también Esquilo (en *Las Erinas*) hablan de una sucesión en los oráculos desde los dioses antiguos hasta el nuevo dios Febo. En *Las Euménides* de Esquilo las primeras escenas ocurren ante el templo de Apolo; ahí la pitonisa dice: en primer lugar sea venerada la Gea, la Temis, y luego los otros, los nuevos dioses. Así vemos por qué los dioses naturales son los inferiores, mientras que los espirituales son los superiores. Esto no puede ser tomado históricamente, sino sólo espiritualmente.

[131] Así también la primera manera de dar oráculos era el murmullo o susurro de las hojas y de platillos colgantes como en Dodona, meros sonidos naturales. Sólo más tarde aparece la sacerdotisa que da oráculos en dichos, pero en dichos no claros, según la modalidad del oráculo. Asimismo, las musas primero son ninfas, fuentes, ondas, el ruido y murmullo de los arroyos; por doquier el comienzo parte del modo natural, de las potencias de la naturaleza que se transforman en un dios de contenido espiritual[110].

107. «Sólo cuando los filósofos físicos interpretaron los dioses de la fe como predicados del *Noûs* o como fuerzas y objetos materiales se formuló la tesis: Apolo es el sol» (Karl O. Müller, *Geschichten Hellenischer Stämme und Städte*, t. 2, Breslau, 1824, pp. 287 s.). Hegel sigue a Creuzer, *Symbolik*, t. 2, pp. 158 y 132 s.

108. *Ilíada*, canto 1, vv. 9 («[Apolo] suscitó en el ejército una peste mortal»).

109. *W* agrega: «Las mismas deidades que antes eran titánicas y naturales aparecen después con una determinación fundamental espiritual que es la dominante; más aún, ha llegado a discutirse si en Apolo todavía existía algo natural. Por cierto, en Homero, Helios es el sol, pero a la vez es la claridad, el momento espiritual que brilla e ilumina todo. Pero también más tarde permaneció en Apolo algo de su elemento natural: él era representado con una cabeza radiante» (*1831*).

110. W^2 agrega: «Semejante transformación se muestra también en Diana*. La Diana de Éfeso es todavía asiática y es representada con muchos pechos y cubierta con figuras

Prometeo[111] dio a los hombres el fuego y les enseñó a sacrificar. Eso significa que los animales no habrían pertenecido al hombre, sino a una potencia espiritual, es decir, los hombres no habían comido carne. Prometeo habría arrebatado a Zeus el sacrificio entero, habría formado dos figuras, una con huesos y entrañas revestidos de piel y la otra completamente con carne, y Zeus habría agarrado la primera. Luego sacrificar significa tener un banquete mientras que los dioses reciben las entrañas y los huesos. Se engaña a Zeus cuando se le sacrifican los huesos recubiertos de grasa mientras que los hombres comen la carne. Este Prometeo enseñó a los hombres a aprovechar la oportunidad y a alimentarse de animales. [132] Prometeo, pues, enseñó a los hombres a comer y además comunicó otras artes; se recuerda con gratitud que él facilitó la vida de los hombres. | Pero a pesar de que ahí se manifiestan potencias humanas del entendimiento, Prometeo pertenece a los titanes justamente porque estas artes se ordenan sólo a los apetitos del hombre —no son poderes ni leyes de orden ético[112]—. En una representación de Platón referida a Prometeo se dice que éste recogió el fuego de la Acrópolis, pero que no pudo traer a los hombres la πολιτεία, lo ético; que ella estaba custodiada en el castillo de Zeus y que Zeus la había reservado para sí mismo[113]. [133] Esquilo hace decir a Prometeo que en su obstinación encuentra consuelo y satisfacción por el hecho de que Zeus tendrá un hijo que lo destronará: Hércules, el único dios que fue deificado después de haber sido hombre. Con ello se dice que Hércules obtendrá el señorío de Zeus, lo cual puede ser considerado como una profecía que se cumplió.

de animales. Su fundamento es simplemente la vida natural, la 3potencia generativa y nutritiva de la naturaleza. La Diana de los griegos es la cazadora que mata los animales — su sentido y significado no es simplemente la caza sino la caza de animales salvajes» (*1831*).

* Ver Minutius Felix, *Octavius*, cap. 22 § 5 («... como Efesia Diana está dotada de muchas y abundantes mamas y como Trivia aterran a la vista sus tres cabezas y múltiples manos»). Hegel probablemente vio las ilustraciones de Creuzer, *Symbolik und Mythologie*.

111. *W* previamente: «Prometeo es potencia de la naturaleza, pero también es benefactor de los hombres en cuanto que les enseñó las primeras artes. Él les trajo el fuego del cielo: este encender el fuego pertenece ya a una cierta cultura; es el hombre que ya ha salido de su primera tosquedad» (*1831*).

112. *W*: «Pero Prometeo es un titán, es encadenado* en el Cáucaso y un buitre devora constantemente su hígado siempre creciente... Lo que Prometeo enseñó a los hombres son habilidades que atañen a la satisfacción de las necesidades naturales. Jamás hay un término en la mera satisfacción de estas necesidades, sino que el apetito crece continuamente y la preocupación renace constantemente...» (*1831*).

* Ver Hesíodo, *Teogonía*, v. 520 s., y Esquilo, *Prometeo encadenado*.

113. «Perplejo por no encontrar el medio de salvación para el hombre, Prometeo roba la sabiduría artística de Hefestos y Atenea junto con el fuego —puesto que sin fuego es imposible que esta sabiduría pueda ser adquirida o utilizada— y así los donó al hombre. Así el hombre poseyó la sabiduría necesaria para la vida pero careció de la política, que estaba en Zeus» (Platón, *Protágoras*, 321c-d).

[Q] Hemos[114] considerado hasta ahora determinaciones concretas de los dioses griegos y ahora queremos dar las determinaciones abstractas. Los dioses están dispersos y Zeus los gobierna patriarcalmente. La potencia superior, la unidad absoluta, está por encima de los dioses como pura potencia de ellos. Esta potencia es lo que se llama destino, *Fatum*, la Necesidad simple. [134] Ella carece de contenido, es la necesidad vacía, la potencia vacía ininteligible e inconcebible. Ella no es sabia, la sabiduría pertenece al círculo de los dioses e implica determinaciones concretas que corresponden a lo particular, a los dioses singulares. El destino carece de fin y de sabiduría, es la Necesidad ciega que está por encima de todo, también por encima de los dioses, sin concepto y sin consuelo. Lo abstracto no puede ser concebido. Concebir significa saber algo en su verdad. [135] Lo malo y abstracto es inconcebible; lo racional es concebible, porque es concreto en sí mismo.

En lo atinente a la mentalidad o a la relación de la autoconciencia finita todo, Dios y hombre, está subordinado a esta Necesidad; por una parte hay una potencia férrea y, por otra, una obediencia ciega sin libertad. Pero aún queda una forma de libertad y, por cierto, en la mentalidad. En tanto el griego tiene la mentalidad de la Necesidad se tranquiliza por el hecho de decirse a sí mismo: «la cosa es así, no hay nada que hacer, debo darme por satisfecho». En eso reside mi satisfacción y, con todo, hay allí libertad en cuanto que es lo mío. Esta mentalidad implica que el hombre tiene ante sí esta Necesidad simple. En tanto se mantiene en este punto de vista y dice: «la cosa es así», él ha renunciado a todos los fines e intereses particulares y ha hecho abstracción de ellos. La insatisfacción existe cuando los hombres se aferran a un fin y no hay paz y coincidencia entre lo que quieren y lo que existe. De este modo toda insatisfacción y disgusto quedan lejos en este punto de vista, en cuanto que el hombre se ha retirado a esta calma pura, a este ser puro, a este «es». Por una parte, en esa libertad abstracta no hay de hecho ningún consuelo para el hombre. Él necesita consuelo en cuanto que anhela un sustituto para su pérdida, pero aquí no necesita ningún sustituto, porque ha abandonado la raíz íntima de aquello que ha perdido. Lo abandonado lo ha sido totalmente. Ése es un aspecto de la libertad, pero abstracta, no concreta, sobrevolando lo concreto sin armonizarse esencialmente con lo determinado, libertad que es puro pensar, ser, ensimismarse, superar lo particular[115].

114. *Bo* marg.: 13.7.27.
115. *W*[2] agrega: «En cambio, en la religión superior el consuelo consiste en que el fin último absoluto sea alcanzado también en la desdicha de modo tal que lo negativo se convierte en lo afirmativo. 'Los padecimientos de este tiempo son el camino para la beatitud'»*

* Hegel glosa Romanos 8,18 («Porque los padecimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se manifestará en nosotros»).

El extremo opuesto a esa universalidad es la singularidad exterior y ésta a su vez todavía no ha sido asumida en el término medio; [136] él aparece como aquella abstracción del pensar, del regresar a sí mismo. Ambos extremos aparecen por la misma razón y distintivo general, en cuanto que la racionalidad, el contenido racional o el contenido ético todavía está ahí inmediatamente, en la forma de la inmediatez — tal es la determinación lógica de la que se derivan las demás. La singularidad es subjetividad pero meramente exterior. Todavía no ha sido puesta una subjetividad infinita en la que ha sido superada la singularidad exterior. Aquí, en cambio, la singularidad es exterior, porque todavía no es subjetividad infinita y a este aspecto de la exterioridad pertenece el contenido variado que ronda en torno de los dioses. [Q] La contingencia del contenido ingresa, pues, en este círculo. Por eso no es creíble que, por ejemplo, los doce dioses principales del Olimpo hayan sido ordenados y colocados convencionalmente según el concepto. Ellos no son meras alegorías sino espiritualidad concreta —pero no infinita— y son también figuras individuales; ellos poseen más tipos de propiedades en cuanto seres concretos; son meramente representados como concretos de modo que lo interior sea sólo una propiedad. Pero no son aún algo universal.

[137] En estas determinaciones de lo concreto interviene también el elemento de la naturaleza y él configura un aspecto de la oposición. Por ejemplo, el sol sale y se pone; el fenómeno del año y del mes juega su papel y por eso los dioses griegos se volvieron dioses del calendario.

Aquí debe ser establecido todavía un aspecto, a saber, el así llamado filosofema; es algo que originariamente tiene su sitio en los Misterios. Los Misterios poseen respecto de la religión manifiesta de los griegos la misma relación que los elementos de la naturaleza respecto del contenido espiritual: son el culto más antiguo, el culto tosco y natural. Así como los dioses antiguos son principalmente meros elementos de la naturaleza, del mismo modo [138] el contenido de los Misterios es un contenido tosco que todavía no ha sido penetrado por el espíritu. Tal es la relación necesaria en sí y para sí y también la relación histórica. Pero así como se pensó[116] que profundidades particulares de la religión eran connaturales a la India lo mismo ocurrió aquí. De todo esto algo también penetra en esta representación concreta de los dioses espirituales elevados por encima de aquello. En tanto las representaciones del nacer y perecer son elevadas al círculo espiritual también aquí se encuentran reminiscencias de aquello. Así, cuando se atribuye a Zeus una cantidad infinita de amoríos la ocasión para ello fueron esos mitos referidos a situaciones y fuerzas de la naturaleza.

116. Hegel alude probablemente a F. Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, p. 103.

[139] El otro aspecto del contenido es el del fenómeno, de la figura. [140] Aquí domina simplemente lo bello. El dios aparece. Estas potencias, estas determinaciones espirituales absolutas y éticas son sabidas, son para la autoconciencia empírica. Así son para otro y ahora debemos ocuparnos con más precisión cómo son para otro, para la autoconciencia subjetiva.

Uno de los aspectos consiste en que este contenido se revela en lo interior, se manifiesta en el espíritu; pero este contenido ético y verdadero sólo puede revelarse en un espíritu que virtualmente es esta libertad espiritual y que se ha elevado a ella. Estas determinaciones generales entonces llegan a su conciencia, se manifiestan y se revelan interiormente. Por el contrario, el otro aspecto consiste en que aquello que es un poder en el espíritu aparece de modo exterior porque esta etapa es sólo la de la libertad y racionalidad primerizas. Tal es el aspecto natural que todavía afecta a este punto de vista. [141] Este aspecto totalmente exterior es el murmullo de los árboles en Dodona, el silencio del bosque donde mora Pan, piedras, truenos y rayos que caen — brevemente, los fenómenos exteriores de la naturaleza que son tomados como algo superior. Este aparecer concierne sólo, por decirlo así, a la primera manifestación ordenada a la conciencia para la cual son estas determinaciones.

Luego lo otro respecto de aquello inmediato, de aquel ser, interior o exterior, es la aprehensión de aquella primera abstracción y ello es asunto de la autoconciencia. Pero el órgano mediante el cual la autoconciencia aprehende este existente substancial y esencial es la fantasía que configura lo primeramente abstracto, el existente interior o exterior y lo convierte en aquello que entonces vale como un dios. La explicación consiste en hacerlo representable, en dar a la conciencia la representación de algo divino. Vimos la determinación de esta fantasía: [142] este contenido contiene en sí la finitud y está afectado por el aspecto natural, porque todavía contiene en sí la finitud de ser racionalidad inmediata, de exponerse como algo particular, de ser un contenido que todavía no existe en la subjetividad infinita. La fantasía es la actividad de configurar lo interiormente abstracto y lo exterior que es un existente inmediato —el trueno, el ruido del mar— de convertirlos en algo concreto, a uno como espiritual y a otro como natural, de modo que el ser exterior no sea más autónomo, sino que esté degradado a ser mero signo del espíritu inhabitante y de hacer aparecer en sí sólo este espíritu.

Por eso los dioses de los griegos son forjados por la fantasía humana, son deidades plásticas configuradas por manos del hombre. Así ellos surgen producidos finitamente por el poeta, por la musa. Los dioses tienen esta finitud, porque según su contenido contienen la finitud o particularidad, la disociación de las potencias espirituales y el aspecto natural. Esta finitud del contenido hace que ellos surjan de modo finito como productos del hombre. Aquí lo divino no es captado con el pen-

sar puro ni en el espíritu puro. Dios todavía no es adorado en espíritu y en verdad[117]. Todavía no existe como la [143] verdad absoluta ni es aprehendido por el entendimiento exterior, con las categorías abstractas del entendimiento, las cuales constituyen la prosa. Por eso estos dioses son forjados por hombres — no [según] su contenido racional pero sí como dioses. Cada sacerdote era —por decirlo así— forjador de dioses. Heródoto dice: Homero y Hesíodo forjaron los dioses de los griegos. [144] Esta interpretación de algo exterior significa configurarlo, darle la figura del acto de un dios. Aquí la explicación no es para el entendimiento sino producto de la fantasía para la fantasía. [147]

En tanto[118] el espíritu tiene un ser ahí natural y sensible, la figura humana es el único modo como puede ser intuido. Pero eso no significa que el espíritu sea algo [148] sensible y material, sino que su modo de inmediatez, su realidad, su ser para otro, su ser intuido, existe en una figura humana. Por eso los griegos se representaron los dioses como hombres. Esto ha sido mal visto en los griegos, así como en [otros] pueblos; no debe decirse que los hombres proceden así porque se trata de

117. Ver Juan 4,24.

118. Aquí *W* incorporan pasajes de la lección de 1831. *W*[1]: «Estos dioses son potencias espirituales pero el espíritu se fragmenta en sus particularidades; hay muchas potencias espirituales, luego hay politeísmo. Éste es el aspecto de la finitud. El primer aspecto de la finitud consiste en que la libertad todavía tiene la resonancia de lo natural; el segundo momento de la finitud acaba de ser observado. Las múltiples potencias son para el hombre; ellas son las esencialidades absolutas de su espíritu y son diversas de su individualidad mudable, pero ellas son representadas y con ello interviene una forma ulterior de finitud que pertenece a la modalidad del representar. Aquí todavía no está la libertad infinita del pensar, todavía no son pensadas las esencialidades espirituales, si el hombre estuviera pensado, para él no habría sino un solo Dios; pero la deidad aquí pertenece a la representación que no es el fundamento del pensar puro. Sólo la religión de la verdad absoluta tiene como fundamento el pensar. Los dioses griegos son para la fantasía: el hombre no encuentra estas esencialidades como existentes, sino que las produce para la representación: este producir es simplemente la fantasía. Las figuras de dioses emanan de la fantasía humana en oposición a lo existente, pero emanan como figuras esenciales, en ellas está contenido algo sensible pero elevado por la belleza a adecuarse a lo espiritual. La religión griega es la religión de la belleza. En los dioses griegos hay un fundamento espiritual pero el elemento natural se introduce en cuanto que son representados: en su manifestación tienen lo natural, son forjados, compuestos poéticamente (conexión entre pensar [*Denken*] y poetizar [*Dichten*]) pero no fingidos: este producto es sabido como lo esencial es algo espiritual que no es atrofiado por lo natural, sino que esto significa sólo lo espiritual como bello».

W: «Antes de los griegos no hubo una idealidad verdadera». (*W*[1]: «Los dioses griegos son antropopáticos, contienen en general determinaciones de la finitud aun en cuanto inmoralidad originada en mitos superiores, pero la falla capital no consiste en que haya demasiado antropopatismo en los dioses griegos sino muy poco; todavía hay muy poco de lo humano en Dios». *W*[2]: «Por ello no es exacto decir que el defecto de los dioses griegos es el antropopatismo, una determinación de la finitud en la cual se cuenta también lo inmoral por ejemplo, las historias amorosas de Zeus que pueden tener su origen en los mitos más antiguos de la intuición todavía natural. El defecto capital de estos dioses no consiste en que tienen demasiado antropopatismo, sino muy poco...» (*1831*).

su propia figura, como si el asunto quedara agotado de este modo, sino que ellos proceden rectamente porque ésta es la única figura en la que existe el espíritu; por ejemplo, lo espiritual no puede aparecer en la figura del león. Sólo el organismo humano es la figura de lo espiritual; la necesidad de esta conexión concierne al dominio de la fisiología, de la filosofía de la naturaleza, [Q] y es un punto difícil; es de hecho un punto menos estudiado. Tales son los momentos principales para saber lo distintivo de Dios.

[149] [2] Ahora queremos hablar del culto. El culto de la religión griega es muy amplio; sólo podemos advertir los puntos principales. Según[119] su determinación el culto consiste en que la conciencia empírica se eleva y se da a sí misma el sentimiento de ser habitada por lo divino y estar unida a lo divino. [Q] Este culto presenta la característica general de que el sujeto es esencialmente afirmativo respecto de su dios. Aquí al culto pertenece el reconocimiento y veneración de estas potencias absolutas, de este contenido esencial retirado de la contingencia. | Estas potencias son a la vez [160] lo ético propio del hombre, lo racional de la libertad, las determinaciones éticas del hombre, sus derechos presentes y vigentes, su espíritu propio y no una sustancialidad y esencialidad exteriores. Ahí se justifica el hecho de que él tenga, en cuanto al contenido, esta relación afirmativa con sus dioses; esto substancial venerado como Dios es a la vez la esencialidad auténtica del hombre[120]. Así, por ejemplo, Palas Atenea no es la diosa de la ciudad. Ella es el espíritu viviente y efectivo del pueblo representado en cuanto a su esencialidad en esta Palas Atenea. Las Erinas son representación del acto propio del hombre y son la conciencia que lo atormenta y tortura en cuanto que él sabe que este acto es malo en él. Ellas son las Euménides justas y, por eso mismo, benevolentes. Eros es la potencia, pero es precisamente la sensación subjetiva del hombre. El hombre que reconoce esta objetividad está a la vez cabe sí mismo y por eso es libre en el culto. Ahí no se encuentra esta mera relación negativa de los hindúes, en donde la relación suprema del sujeto es sólo este sacrificio y negación de su conciencia.

[161] La libertad configura la serenidad de este culto. En el culto se rinde honor al dios, pero esta veneración del dios se vuelve veneración

119. *Bo* marg.: 16.7.27.

120. *W*: «Esta religión es simplemente una religión de la humanidad, es decir, el hombre concreto se presenta en sus dioses según lo que es, según sus apetencias inclinaciones, pasiones, hábitos, según sus determinaciones éticas y políticas según todo lo que ahí vale y es esencial. O bien su Dios tiene este contenido de lo noble y verdadero que es a la vez el contenido del hombre concreto. Esta humanidad de los dioses es lo defectuoso, pero a la vez es lo seductor. En esta religión nada es ininteligible o incomprensible, en el dios no hay ningún contenido desconocido por el hombre y que el hombre no encuentre ni sepa en sí mismo» (*1831*).

del hombre que hace valer en sí mismo la conciencia de su relación afirmativa y de su unidad con los dioses. El hombre festeja ahí su propia gloria. Esta unificación reviste modificaciones ulteriores en tanto que el dios todavía posee un aspecto exterior y natural. Baco y Deméter, vino y pan, son exteriores al hombre. La manera de identificarse con ellos consiste en consumirlos y asimilárselos. Pero a la vez esta singularidad, los dones de los dioses quedan fuera de esta potencia de la naturaleza. Estas fuerzas y productividades de la naturaleza son además esencialidades espirituales; Baco y Deméter son deidades místicas.

En las fiestas en las que es venerado el dios el hombre se muestra a sí mismo. En sí mismo, en la demostración de su habilidad corporal, hace que lo divino sea visto en su alegría y serenidad. Sus producciones artísticas pertenecen también a estas fiestas en las que el hombre obtiene a la vez su gloria (juegos, etc.). En la [162] fiesta de Palas había una gran procesión. Esta Palas es el pueblo mismo; pero éste es el mismo dios animado, Atenea que goza de sí.

[152] Además del contenido de los dioses debemos evocar las dos relaciones ya indicadas, esto es, con la necesidad y con la contingencia. La mentalidad de la necesidad es esta calma que se mantiene en el silencio, en esta libertad que es todavía una libertad abstracta. En esa medida ella es una huida; pero es a la vez la libertad, en cuanto que el hombre no es vencido ni doblegado por el destino en cuanto exterior. El que posee esta conciencia de independencia sucumbe exteriormente cuando muere pero no es derrotado ni vencido.

[154] Además de esta relación con la necesidad simple en la conciencia de lo divino y de su relación con el hombre debemos mencionar todavía el aspecto inverso, esto es, que se sabe que también lo divino comparte la suerte de lo finito, la necesidad abstracta de lo finito. A esta necesidad abstracta de lo finito pertenece la muerte, la negación natural de lo finito. Pero la finitud que aparece en lo divino es la subordinación de las mismas potencias éticas. Dado que ellas son particulares contienen el carácter perecedero de ser unilaterales y de experimentar la suerte de lo unilateral. Ésta es la [155] conciencia que los antiguos llevaron a la representación y a la intuición, sobre todo en las tragedias —la Necesidad en cuanto que se cumple y posee substancia y contenido—. El coro está retirado del destino natural, permanece en el curso tranquilo del orden ético y no provoca ninguna potencia hostil; en cambio, los héroes están por encima del coro, por encima del curso ético calmo, permanente, no separado. Ellos son los que propiamente quieren y actúan; [ellos] producen orden y, no bien actúan, producen cambios y en el desarrollo ulterior interviene un desdoblamiento. Pero el desdoblamiento superior y propiamente interesante para el espíritu consiste en que son las mismas potencias éticas las cuales, en cuanto desdobladas, aparecen entrando en colisión. [156] La disolución de la

colisión consiste en el hecho de que las potencias éticas que han entrado en colisión en razón de su unilateralidad se despojan de la unilateralidad del valer autónomo; el fenómeno de este despojo de la unilateralidad es el fracaso de los individuos que se sublevaron para realizar una potencia ética singular. Por ejemplo, en Antígona el amor familiar, lo sagrado e interior perteneciente al sentimiento, denominado también la ley de los dioses subterráneos, entra en colisión con la ley del Estado. Creonte no es un tirano sino que representa algo que es también una potencia ética. Creonte[121] no carece de derecho; él afirma que la ley del Estado y la autoridad del gobierno deben ser preservadas y que su violación debe ser seguida por el castigo. Cada uno de estos dos aspectos realiza sólo uno de ellos y su contenido es sólo uno de ellos. Tal es la unilateralidad, y el sentido de la justicia eterna es que ambos aspectos carecen de derecho en cuanto que son unilaterales, pero a la vez ambos tienen derecho. Ambos son reconocidos en el curso sereno de la eticidad; aquí ambos tienen su valor, pero un valor compensado. Así la conclusión de la tragedia es la reconciliación, no la Necesidad ciega sino la necesidad racional que aquí comienza a cumplirse.

Grecia[122], en el grado supremo de su formación, llegó a esa claridad en la intelección y en la exposición artística; pero algo sigue careciendo de solución en cuanto que lo superior [157] no aparece como la potencia infinita espiritual; perdura una tristeza insatisfecha en cuanto que un individuo sucumbe. Habría una reconciliación superior si en el sujeto fuera superada la mentalidad unilateral, si surgiera en él la conciencia de su injusticia y si desistiera de ésta en su ánimo. Pero no es connatural a esta esfera reconocer su falta, su unilateralidad, y desistir. Esta reconciliación superior hace superfluos el castigo exterior y la muerte natural.

También hay esbozos e indicios de esa reconciliación; pero esta conversión interior aparece más bien como una purificación exterior. En *Las Euménides* Orestes es liberado por el Areópago. Tampoco hay ahí una colisión. El asesinó a su madre; por una parte cometió el sacrilegio supremo contra la piedad, pero por otra parte vengó a su padre. Él era el jefe de la familia pero también del Estado. Con la misma acción él delinquió y a la vez ejerció una necesidad perfecta y esencial. Esta liberación reunifica las unilateralidades. *Edipo en Colono*[123] alude a la reconciliación y, más precisamente, a la representación cristiana de la reconciliación: él viene a

121. Ver Sófocles, *Antígona*, vv. 480-485, 659-675.

122. *W* previamente: «Es la justicia la que así es satisfecha con el dicho: no hay nada que no sea Zeus, es decir, la justicia eterna. Aquí hay una necesidad emocionante que es completamente ética; la desdicha padecida es completamente clara; aquí no hay nada ciego ni inconsciente. Grecia» (*1831*).

123. Ver Sófocles, *Edipo en Colono*, vv. 1626-1628 y 1660-1664 («lo llevó algún enviado de los dioses, abriéndose benévolamente la oscura escalinata subterránea, sin gemidos y sin los dolores de la enfermedad...»).

venerar a los dioses y los dioses lo convocan a venir a ellos. Hoy exigimos más porque entre nosotros la representación de la reconciliación es superior: es la conciencia de que en lo interior puede suceder la conversión por la cual lo ocurrido se convierte en algo que no ha ocurrido. El hombre que se convierte y abandona su unilateralidad la ha derrotado en sí mismo, en su voluntad, en el lugar permanente y en el sitio de la acción, ha aniquilado la acción en su raíz. Pero este modo de reconciliación no es corriente en los antiguos. Nuestro sentimiento desea que las tragedias tengan una salida y que reconcilien.

Tal es la relación de la Necesidad.

[183] El otro aspecto es la relación con el otro extremo, con la singularidad, que también vimos rondar en torno de estos mismos seres divinos, singularidad que se encuentra en el hombre y que llega a ser cuestionada. Esta singularidad es el aspecto contingente y en esta etapa de la religión el hombre todavía no es libre ni autoconciencia universal; es autoconciencia de lo ético como substancia pero la substancia ética todavía no es la subjetividad en sí universal.

Ahora bien, aquello que el hombre debe hacer respecto de lo contingente queda fuera del deber ético. Dado que Dios todavía no ha sido determinado como subjetividad absoluta esto contingente todavía no ha sido puesto en manos de una providencia sino en manos del destino. Por ello el hombre no se sabe libre; no es la subjetividad que decide. Con esto se conecta el hecho de que él hace que la decisión le sea dada desde fuera; a este ámbito pertenece el aspecto de la religión denominado oráculos. [Q] Éstos poseen un | comienzo natural. Aquí no se dio ninguna respuesta articulada. Su manifestación es cualquier cambio exterior, forma de los metales, murmullo de los árboles, susurro del viento, rostros, consultar animales sacrificados y contingencias por el estilo — el hombre necesitaba eso para decidirse. En este sentido el griego no es libre en su autoconciencia como nosotros; él se hizo determinar desde fuera.

Tales son los momentos principales de la religión de la belleza. [191] El espíritu y la razón son su contenido pero la razón en cuanto a su contenido existe aún como substancia y por eso se disocia en las particularidades. En cuanto a la forma es la figura espiritual y humana que contiene en sí misma como ideal lo natural de modo que éste sea sólo expresión de lo espiritual y no sea más autónoma. La finitud se hizo notar en cada uno de sus aspectos.

b) *La religión de la sublimidad o la religión judía*

[56] Lo común en las religiones de esta esfera es aquella idealidad de lo natural en virtud de la cual éste ha sido sometido a lo espiritual [57] y el hecho de que Dios, el Espíritu, es sabido como espíritu. Ahora él es sabi-

do ante todo como espíritu cuyas determinaciones son racionales y éticas. Pero este dios posee todavía un contenido particular o es sólo su potencia ética. Su aparición es la de la belleza; pero ésta es un material natural y un terreno de material sensible y exterior, de representación sensible. Ahí el terreno no es todavía el pensamiento puro. En lo dicho reside la necesidad de elevarse de la religión de la belleza a la religión de la sublimidad en cuanto que las potencias espirituales particulares y éticas son reunidas en una unidad espiritual. La verdad de lo particular es la unidad universal que es subjetividad y está concretamente en sí misma conteniendo lo particular pero existe esencialmente como subjetividad. Para esta racionalidad libre como subjetividad según su contenido de subjetividad universal y según su forma, para esta subjetividad pura el terreno es el pensamiento puro; ella está retirada de lo natural y de lo sensible, de lo sensible exterior o de la representación sensible. Ella es la unidad espiritual subjetiva y sólo ésta merece para nosotros el nombre de Dios.

Esta unidad subjetiva no es substancia porque es subjetiva pero es potencia absoluta; lo natural es sólo algo puesto por ella, algo ideal y no autónomo. No está apareciendo o revelándose en un material natural sino esencialmente en el pensamiento: el pensamiento es la modalidad de su ser ahí, de su aparecer. La potencia absoluta ha sido ya vista con frecuencia, pero lo importante es que sea concreta y determinada en sí misma —así es la sabiduría absoluta.

Además, las determinaciones racionales de la libertad, las determinaciones éticas reunidas en un fin y en una determinación de esta subjetividad, son la santidad. La divinidad se determina así como santidad. La verdad superior de la subjetividad de Dios no es una mera subjetividad bella en la que la substancia y el contenido absoluto se disocian todavía en particularidades, en una relación semejante a la del animal con el hombre. En efecto, los animales poseen caracteres particulares, mientras que el carácter de la universalidad es el humano. La racionalidad ética de la libertad y la unidad de esta racionalidad, existente para sí misma, son la subjetividad verdadera que se determina en sí misma. Esta subjetividad es la sabiduría y la santidad. El[124] contenido de los dioses griegos son las potencias éticas; pero ellas no son santas porque todavía son particulares y limitadas.

[58] Lo absoluto, Dios, existe aquí como el Uno, como subjetividad, subjetividad universal y pura o, inversamente, esta subjetividad que en sí es universal es sólo la unidad de Dios, una y determinante en sí misma. Por eso no se trata de que la unidad sea mostrada virtualmente, que la unidad de Dios esté en el fondo y exista virtualmente: así está contenida en las religiones hindú y china. Pero cuando la unidad de Dios existe

124. *Bo* marg.: 17.7.27.

sólo virtualmente no está puesta como subjetividad infinita y ésta no es sabida, no existe para la conciencia como subjetividad.

Así esta unidad de Dios contiene en sí la potencia una y la potencia absoluta; en ésta es superada toda exterioridad, toda configuración sensible, toda imagen sensible. Por eso Dios aquí carece de figura — no existe para la representación sensible sino sólo para el pensamiento. La subjetividad infinita y pura es la subjetividad esencialmente pensante. Como pensante ella existe sólo para el pensar y en su juicio. El pensar es el terreno esencial para este objeto.

Ahora sigue la determinación de la particularización divina, del juicio divino. [59] Dios es la sabiduría: ahí está contenida su autodeterminación, su juicio, lo que se denomina su acto de crear [*Erschaffen*][125]. La sabiduría consiste en contener un fin y en ser determinante. Pero inicialmente esta sabiduría es aún abstracta, es subjetividad primeriza, la sabiduría primeriza y por ello el juicio todavía no está puesto en Dios mismo sino que Dios pone mientras que lo puesto y determinado por él inicialmente existe en la forma de un otro inmediato[126]. Si la sabiduría fuera concreta Dios sería su autodeterminación en cuanto que Dios en sí mismo se crea y conserva lo creado, de modo que se sabe que éste permanece conservado en Dios mismo en calidad de Hijo suyo; determinado así Dios sería sabido como espíritu verdaderamente concreto. Pero, dado que aquí la sabiduría es abstracta, existe el juicio, lo puesto, un existente, pero como mera forma: es el mundo existente.

[61] Así Dios es creador [*Schöpfer*] del mundo. Éste es algo inmediato, pero de tal índole que es sólo algo mediado, el mundo es sólo una creatura. El[127] crear [*Schaffen*] de Dios es muy diverso del emanar

125. *W* agrega: «El espíritu se está mediando absolutamente en sí mismo, es lo activo; esta actividad es un diferenciarse de sí mismo, juzgar [*Urteilen*] (división [*Teilung*] originaria), el mundo es lo puesto por el espíritu, está hecho de su nada; pero lo negativo del mundo es lo afirmativo, el Creador; en él la nada es lo natural, luego en su nada ha surgido el mundo de la plenitud absoluta de la potencia del bien; el mundo está hecho de la nada de sí mismo que es Dios (su otro)» (*1831*).

126. *W* agrega: «Por cierto, lo superior es lo que Dios hace en sí mismo de modo tal que él es en sí mismo comienzo y final y así tiene en sí mismo, en su interioridad, el momento del movimiento que aquí todavía cae fuera de él» (*1831*).

127. *W*²: «La potencia en cuanto representada como negatividad absoluta es primeramente la esencia, lo idéntico a sí mismo en su calma, en su eterno silencio y retiro. Pero esta soledad en sí misma es sólo un momento de la potencia, no su totalidad. La potencia es a la vez referencia negativa a sí misma, mediación en sí y, referida negativamente a sí misma, esta superación de la identidad abstracta es posición de la diferencia, de la determinación, esto es, la creación del mundo. Pero la nada desde la cual es creado el mundo es la no-diferencia, determinación en la cual fue pensada primeramente la potencia, la esencia. Por eso si se pregunta de dónde tomó Dios la materia ello es justamente esa simple referencia a sí mismo. La materia es lo informe, lo idéntico a sí misma, éste es sólo un momento de la esencia, es otra cosa en cuanto potencia absoluta y así es lo que se llama materia. Luego la

[*Hervorgehen*], de la emanación del mundo a partir de Dios, tal como en los hindúes los mundos emanan de Brahma[128]. En las cosmogonías de los griegos los dioses supremos y espirituales emanan en último lugar, son los últimos. Lo emanado es lo existente, lo efectivamente real, de tal modo que el fundamento desde el que ha emanado es puesto más bien como superado y no esencial, mientras que lo emanado vale como autónomo [*selbständig*]. Por el contrario, aquí esta subjetividad del Uno es lo absolutamente primero e inicial, mientras que lo condicionado es superado. Dios es lo presupuesto, el sujeto absoluto que sigue siendo absolutamente primero frente a esto puesto, al mundo que es su creatura, frente a la totalidad de su ser determinado y de su negación, a la totalidad del ser inmediato. Aquí está la determinación fundamental de Dios, la subjetividad que se refiere a sí misma; en cuanto subjetividad que está y permanece en sí misma ella es la primera de todas. En cambio, para los dioses espirituales griegos, justamente para los dioses supremos, este haber emanado pertenece también a su finitud. Es el condicionamiento en virtud del cual ellos presuponen su naturaleza, del mismo modo como la naturaleza es presupuesta por el espíritu finito.

[62] Luego, frente a la determinación del Uno como sujeto está lo particular que aparece en este producir, en la naturaleza, exterioridad e inconsistencia, en lo puesto y creado; sólo la subjetividad divina que permanece en sí misma es la referencia a sí misma y lo primero.

Aquí la subjetividad es lo absolutamente inicial, pero tan sólo lo inicial, de manera que esta subjetividad no es determinada como resultado. Dios es lo primero; su creación es creación eterna; pero ahí él no es el resultado, sino lo inicial. Si la subjetividad divina fuera determinada como resultado, como creándose a sí misma, ella sería captada como espíritu concreto. Si lo creado por el sujeto absoluto fuera éste mismo entonces la diferencia sería superada en esta diferencia y el sujeto último sería el que resulta de sí mismo. Aquí no tenemos todavía esta determinación sino esta otra, que el sujeto absoluto es lo absolutamente inicial y primero.

[64] Lo segundo es la referencia de Dios a lo creado. Estas determinaciones de Dios referidas al mundo y a las creaturas, denominadas propiedades de Dios, son sus [65] distintivos; es decir, si ya vimos la particularización de Dios o su determinarse y si lo consideramos como crear el mundo mientras que lo determinado era visto como mundo existente entonces las propiedades de Dios son la referencia de Dios al mundo,

creación del mundo significa la referencia negativa de la potencia a sí misma en cuanto que inicialmente es determinada como lo solamente idéntico a sí mismo» (*1831*).

128. *W*: «Todos los pueblos tienen teogonías o su equivalente, cosmogonías. En éstas la categoría fundamental es siempre el emanar [*Hervorgehen*] no el ser creado [*Geschaffenwerden*]» (*1831*).

son lo determinado pero en cuanto que es sabido en el concepto de Dios. Una cosa es lo determinado, sabido como existente pero no como regresando a Dios o perteneciéndole y otra cosa es el ser determinado como distintivo de Dios. Tales son las llamadas referencias de Dios al mundo y uno se expresa mal cuando cree que sólo sabemos acerca de esta referencia al mundo pero que no sabemos nada de Dios mismo. Más bien ése es su propio distintivo y, por eso, esas propiedades son suyas.

El tipo de referencia del hombre a los demás es lo humano, su propia naturaleza. Si se sabe la referencia de un objeto se conoce su misma naturaleza. Distinguir entre estas dos cosas es hacer malas distinciones que se derrumban inmediatamente como productos de un entendimiento que no sabe lo que hace, que no conoce ni sabe lo que logra con estas distinciones.

Este distintivo en cuanto exterior e inmediato, en cuanto distintivo de Dios mismo, es su potencia absoluta; pero esta potencia es sabiduría, como vimos.

[66] Los momentos más detallados de la sabiduría son la bondad y la justicia. La bondad es el hecho de que el mundo existe. A éste no le corresponde ser[129]; el ser verdadero y real está sólo en Dios. El ser de la exterioridad, del estar fuera de Dios no son pretensiones; sólo hay esta exteriorización [*Entäußerung*] de sí mismo en cuanto que Dios se libera de sí mismo y también libera de su unidad absoluta este contenido suyo que es el distintivo de la subjetividad absoluta —[tal] es su bondad—. Aquí Dios no puede ser verdaderamente creador sino en cuanto subjetividad infinita. Así él es libre y así puede dejar en libertad su distintivo, su autodeterminarse. Solamente lo libre puede tener frente a sí mismo sus determinaciones como algo libre y dejarlas en libertad. Permitir esta [67] separación en la que consiste la totalidad de la finitud, el mundo —este ser es la bondad. A su vez la justicia es la manifestación de la nulidad, de la idealidad de este ser finito, en cuanto que este ser no es autonomía verdadera — esta manifestación en cuanto potencia hace justicia a las cosas finitas.

Esta bondad y justicia no deben ser consideradas meramente como momentos de la substancia, sino del sujeto unitario; en la substancia estas determinaciones son, no son y devienen de modo inmediato. Pero aquí no está lo Uno como substancia sino el Uno como sujeto; aquí el ser de las cosas está puesto como fin, es determinación del fin, es determinación propia del concepto. El mundo debe ser, también transformarse

129. *W* agrega: «El ser es degradado aquí a un momento y es sólo un ser puesto, un ser creado. Este dirimir originario [*Ur-teilen*] es la bondad eterna de Dios: lo diferente no tiene ningún derecho de ser, está fuera del Uno como algo variado, limitado y finito cuya determinación es no ser; el hecho de que existe es la bondad de Dios; pero en cuanto puesto también perece, es mero fenómeno» (*1831*).

y perecer. Ahí está la justicia como determinación del fin, como sujeto que se distingue de sus determinaciones, de su mundo.

Lo tercero es la forma del mundo, la determinación que obtienen las cosas, la realidad que reciben. En otras palabras, el mundo es ahora prosaico, se nos enfrenta esencialmente como una colección de cosas, está desacralizado. Aquí la naturaleza es desacralizada. [68] En Oriente y, especialmente en el dios griego, uno se regocija por la amistad y serenidad y por una relación tal con la naturaleza y con lo divino que, cuando el hombre se relaciona con la naturaleza, se relaciona con lo divino. Esta unidad de lo divino y lo natural —denominada identidad de lo ideal y de lo real— es una determinación abstracta, totalmente formal, es una identidad barata. En efecto, ella está por doquier. Lo importante sería la determinación verdadera de esta identidad; esta identidad verdadera es la que está en la subjetividad infinita captada no como neutralización y entorpecimiento mutuo sino precisamente como subjetividad infinita. En tanto la subjetividad infinita se determina así y deja en libertad sus determinaciones en calidad de mundo estas determinaciones de acuerdo a su verdad son cosas no autónomas, no son dioses sino objetos de la naturaleza. [69] Las potencias éticas particulares que en los griegos son esencialmente los dioses superiores sólo son autónomas en cuanto a la forma porque el contenido en cuanto particular no es autónomo sino finito. Se trata de una forma falsa. En lo atinente a las cosas no autónomas que existen inmediatamente su ser no es sabido sino como formal, no autónomo. Así no les corresponde el ser como absoluto y divino, sino como abstracto y unilateral y están subordinadas a las categorías del ser, en cuanto les corresponde el ser abstracto, y a las categorías del entendimiento, en cuanto les corresponde la finitud.

Luego aquí hay cosas prosaicas del mismo modo como para nosotros, hombres del entendimiento, el mundo contiene cosas prosaicas —cosas exteriores dentro de la variada conexión del entendimiento, de fundamento y consecuencia, de calidad y cantidad y todas estas categorías del entendimiento—. Ahora existe lo que denominamos conexión natural, necesaria. Por esta razón, por primera vez puede aparecer aquí la determinación de «milagro» frente a la conexión natural de las cosas. [70] En la religión hindú, por ejemplo, no hay milagros; ahí todo está trastornado originariamente. La determinación del milagro interviene sólo en la oposición al orden y legalidad de la naturaleza, a las leyes de la naturaleza —aun cuando estas leyes no sean conocidas pero haya una conciencia de una conexión natural—. El milagro es representado por el hecho de que Dios se manifiesta esporádicamente en algo singular. El verdadero milagro es la aparición del espíritu en la naturaleza y la verdadera aparición del espíritu es fundamentalmente el espíritu del hombre y su conciencia del mundo.

[71] Por tanto en esta religión el mundo aparece como cosas finitas que se influyen mutuamente de modo finito y que permanecen en una conexión finita. La relación es entonces: Dios, mundo, creación del mundo, las categorías fundamentales de las cosas mundanas. El milagro es concebido como una manifestación contingente de Dios; pero la manifestación de Dios en el mundo es absoluta y eterna y la modalidad de esta manifestación, su forma, aparece como lo que denominamos «sublimidad»; por eso esta religión se llama religión de la sublimidad. El sujeto infinito en sí mismo no puede llamarse sublime sino que es lo absoluto en sí y para sí, es santo. La sublimidad es la aparición de este sujeto infinito en el mundo, su referencia al mismo. El mundo es concebido como manifestación de este sujeto, como una manifestación que no es afirmativa o que, siendo afirmativa tiene, con todo, la característica principal de negar lo natural y mundano como inadecuado para lo subjetivo de tal modo que la aparición de Dios se conciba a la vez como sublimidad que supera la aparición en la realidad.

En la religión de la belleza hay reconciliación del significado con el material, con la modalidad sensible del ser para otro; lo espiritual se revela totalmente en esta modalidad exterior: ésta es un signo de lo interior y éste es conocido enteramente en la figura de su exterioridad. Por el contrario, la sublimidad elimina inmediatamente el asunto, el material en el que aparece lo sublime. El material es sabido expresamente como inadecuado; no hay una inadecuación inconsciente. Porque para la sublimidad no es suficiente que lo substancial sea en sí y para sí superior a su figura sino que es necesario que la inadecuación [72] sea puesta a la vez en esta figura. En los hindúes existe lo salvaje y grotesco, pero no hay ninguna sublimidad.

Dios es para sí lo Uno, la potencia una como determinada en sí misma. El es el sabio, se manifiesta en la naturaleza, pero de un modo sublime. El mundo natural es tan sólo algo puesto y limitado, mera manifestación del Uno, de modo tal que Dios está a la vez por encima de esta manifestación, se distingue de ella en ella misma y carece de ser para sí o ser ahí esencial a partir de esta exterioridad, como en la religión de la belleza. La naturaleza le obedece, lo manifiesta sólo a él, pero de modo que él, a la vez, está fuera de esta manifestación.

[76] Lo tercero es el fin de Dios. La determinación del fin aquí es esencial, en cuanto que Dios es sabio, sabio en medio de la naturaleza. La naturaleza es su creatura y ahí él hace conocer su potencia, pero no sólo su potencia sino también su sabiduría. Ésta se manifiesta en sus productos, por la finalidad de su organización. El fin es más bien algo indeterminado y superficial, es más bien exterior. El[130] fin verdadero y su

130. *Bo* marg.: 19.7.27.

realización no acontecen en la naturaleza como tal, sino esencialmente en la conciencia. Él se manifiesta en la naturaleza, pero su aparición esencial consiste en manifestarse en la conciencia en cuanto reflejo suyo, de tal manera que él se refleja en la autoconciencia, que su fin consiste en ser sabido por la conciencia y que el fin de la conciencia es reconocerlo. [77] El reconocimiento y alabanza de Dios es la determinación que se introduce aquí: el mundo entero debe anunciar la gloria de Dios, su gloria universal. No sólo el pueblo judío sino toda la tierra, todos los pueblos, todos los paganos deben alabar al Señor[131]. Este fin —ser sabido por la conciencia— puede llamarse teórico; el más determinado es el fin práctico que se realiza en el espíritu del mundo como tal.

[78] Así este fin esencial es, ante todo, lo ético y lo recto por los que el hombre como tal en todo lo que hace tiene ante su vista lo legal y lo recto; esto legal y recto es lo divino y, en tanto es algo mundano en la conciencia finita, es puesto por Dios. Dios es lo universal; el hombre que se determina y determina su voluntad es la voluntad libre y universal. Aquí la determinación fundamental no es su eticidad particular ni hacer lo recto sino marchar ante Dios, libre de fines egoístas, la justicia que vale ante Dios. El hombre hace lo recto en referencia a Dios, para gloria de Dios; luego esta justicia tiene su sitio ante todo en la voluntad, en lo interior.

Luego frente a este querer y a esta interioridad referida a Dios está la naturalidad del ser ahí, del hombre, del que actúa; en el hombre está puesta esta ruptura por la cual Dios es para sí mientras que la naturaleza es un existente, pero dominado. En el espíritu del hombre existe justamente esta diferencia: su actuar rectamente y su ser ahí natural. Pero esto, a su vez, está determinado por la relación espiritual de la voluntad, así como la naturaleza es algo puesto por el Espíritu absoluto. El ser ahí natural del hombre, su existencia exterior y mundana están puestos en relación con lo interior. Si su voluntad es una voluntad esencial y si su acto es un acto recto, entonces también la existencia exterior del hombre debe equivaler a esta interioridad y rectitud; al hombre debe irle bien, pero sólo de acuerdo a sus obras. Él debe comportarse no sólo éticamente observando las leyes de su patria y sacrificándose a la patria cualquiera fuere el resultado, sino que se le exige determinadamente que también le vaya bien por hacer lo que es recto. Aquí la relación consiste en que la existencia exterior o el ser ahí exterior sea adecuado y sometido a lo interior, a lo recto, que sea determinado por ello, esta relación interviene aquí como una consecuencia de la relación fundamental de Dios con el mundo natural y finito. Aquí hay un fin y este fin debe ser llevado a

131. «Alabad a Yahvé todas las naciones, celebradle pueblos todos» (Salmo 117,1).

cabo [79] — una distinción que debe ser armonizada inmediatamente de modo que el ser ahí natural se muestre dominado por lo esencial, lo espiritual. Igualmente el ser ahí natural del hombre debe ser determinado y dominado por lo interior verdadero, lo jurídico. Así el bienestar del hombre es justificado afirmativamente, divinamente; pero es legitimado en tanto es conforme con lo divino, la ley ética divina.

Tal es el vínculo de la necesidad, la cual no es ciega como en la religión griega, como aquella Necesidad vacua, inconcebible e indeterminada de tal modo que lo concreto está fuera de ella. Aquí, en cambio, la necesidad es concreta; el Existente en sí y para sí es el que da las leyes, el que quiere lo recto y la ley; la consecuencia de ello es un ser ahí afirmativo que le es adecuado, una existencia que es un bienestar, un buen pasar. En esta esfera el hombre experimenta esta unidad, esta armonía. Hay un condicionamiento por el cual es lícito, más aún, es justo que lo pase bien; él es fin para Dios, él en cuanto entero. Pero en cuanto entero él es algo diferenciado en sí mismo, en cuanto que tiene voluntad y un ser ahí exterior. Él sabe que Dios es el vínculo de esta necesidad, que es esta unidad que produce el bienestar conforme con la voluntad interior, que lo conforma con el acto recto, de modo que esta conexión es la voluntad divina universal (y lo divino es la potencia), pero también es esta voluntad del espíritu finito, determinada en sí misma. La conciencia de esta conexión es aquella fe y confianza que constituye un aspecto fundamental y admirable del pueblo judío. De esta confianza están llenos los escritos veterotestamentarios. Este itinerario es también aquel que está expuesto en el | libro de Job, libro cuya conexión con el pueblo judío no es conocida con precisión[132]. Job es inocente; él encuentra que su desdicha no es justa, está insatisfecho. Es decir, que en él hay una oposición, la conciencia de la justicia que es absoluta y la inadecuación entre su destino y esta justicia. Él está insatisfecho precisamente porque no considera la necesidad como un Fatum ciego; se sabe que es un fin de Dios hacer que al bueno le vaya bien. Ahora bien, el giro consiste en que esa insatisfacción y desazón se sometan a la confianza absoluta y pura. Esta sumisión es lo último. [80] Por una parte permanece la exigencia de que al justo le vaya bien, por otra parte hay una sumisión, una renuncia y un reconocimiento de la potencia de Dios; de ésta se sigue la instauración de la dicha por parte de Dios, justamente como consecuencia de este reconocimiento. Esta confianza en Dios, esta unidad, la conciencia de esta armonía de la potencia, de la verdad y de la

132. En la época de Hegel se discutía mucho acerca del origen y redacción del libro de Job. J. D. Michaelis lo hacía remontar al mismo Moisés; para J. G. Herder el redactor no era israelita, mientras que lo era para F. W. C. Umbreit que fijaba su redacción en una época postmosaica. La importancia que da Hegel al libro de Job, ya desde las dos primeras lecciones, refleja estas controversias.

justicia de Dios, el hecho de que Dios está determinado como fin y posee fines son lo primero, mientras que sus consecuencias son las bendiciones de Dios. Esa confianza en Dios es justamente la conciencia de esta armonía entre potencia y sabiduría.

Aquí, además, hay que advertir esta interiorización del espíritu, su moverse en sí mismo. El hombre debe obrar lo recto; tal es el mandamiento absoluto y este obrar lo recto tiene su sitio en su voluntad. En virtud de ello, el hombre es remitido a su interioridad y él debe ocuparse en la contemplación de su interioridad, en ver si ella está en lo recto, si su voluntad es buena. El examen interior al respecto y el afligirse cuando ello no es así, el clamar a Dios por parte del alma, este descender a la profundidad del espíritu, este espíritu que anhela lo recto y la conformidad con la voluntad de Dios es una característica particular que predomina en los salmos y en los profetas.

Sin embargo, este fin aparece a la vez como limitado; consiste en que los hombres conozcan a Dios, lo reconozcan, que hagan lo que hacen para gloria de Dios, que lo que quieren sea conforme con la voluntad de Dios, que su voluntad sea voluntad verdadera. Pero este fin tiene a la vez una limitación y debemos indicar ahora en qué medida es determinada por Dios, en qué medida el concepto y la representación de Dios contienen todavía una limitación. Cuando la representación de Dios es limitada también lo están estas realizaciones ulteriores del concepto divino en la conciencia humana.

Dios es el que en su libertad y según su libertad se determina, ser espiritual y libre — esto es la sabiduría. Pero esta sabiduría y este fin son sólo fin primerizo, sabiduría general. La sabiduría de Dios, la autodeterminación, [81] todavía no posee su desarrollo. Este desarrollo en la idea de Dios se encuentra por primera vez en la religión en la cual la naturaleza de Dios es manifiesta. Aquí el defecto de esta idea consiste en que Dios es ciertamente el Uno, pero existe apenas en lo distintivo de esta unidad y no es lo que se desarrolla a sí mismo eternamente. Todavía no es determinación desarrollada; así eso denominado sabiduría es algo abstracto, universalidad abstracta. [83]

Así, en la medida en que la religión es conciencia de Dios, ella contiene esta limitación, uno de cuyos aspectos consiste en que el Dios judío es sólo dios nacional, que se ha restringido a esta nación. Esto ocurre aquí ciertamente, pero también en otras religiones; el Dios de los cristianos lo es también. Conocemos ciertamente una cristiandad pero la representamos como una familia, una nación, un pueblo; así también hay conciencia de Dios como un Dios nacional. Cuando nos representamos como una familia Dios está limitado a esta familia. Pero en la conciencia de esta familia que sabe acerca de este Dios [84] no sólo se encuentra el hecho de que Dios es el creador y señor universal del mundo sino que él debe ser vene-

rado también universalmente, todos los pueblos deben llegar a conocerlo de modo que no se reserven como algo particular el saber acerca de Dios. En conformidad con la naturaleza de esta unidad se reivindica el fin de que el conocimiento del verdadero Dios debe corresponder a todos los pueblos y extenderse por toda la tierra. Desde este aspecto se trata sólo de una limitación que no es limitación de la religión.

Pero además la limitación se encuentra aquí de otro modo. Dado que el fin es todavía abstracto, de ahí se sigue que los mandamientos —tanto los religiosos como también los cultuales— aparecen sólo como algo dado por Dios, algo prescrito, inmutable, establecido para siempre. El fin es todavía abstracto; aquello que en el fin se denomina abstracción se llama, en el ser ahí y en la existencia, un ser inmediato que existe inmutablemente en esta sola modalidad.

[103] Así el culto es lo que se denomina un servicio ceremonial, un actuar porque así está mandado y prescrito, un actuar de un ser abstracto, aunque sabio y universal, pero por esta razón lo que es hecho así o las acciones son algo particular, contienen la exigencia de ser entendidas, de que se sepa su sabiduría, piden que se entienda que son racionales, que se refieren a la particularidad de los hombres, a sus sensaciones y, por cierto, a su legítima particularidad. Pero aquí la sabiduría no es algo desarrollado. Aquí hay particularidades; en éstas la sabiduría no es conocida, no es desarrollada, no penetra en el sentimiento. En esa medida el mandamiento divino es sólo una prescripción abstracta de la sabiduría; así ella no es entendida y es llevada a cabo como algo exterior. Puesto que Dios es potencia absoluta las acciones son en sí indeterminadas y por eso son determinadas de modo exterior, totalmente arbitrario.

La misma conexión se encuentra en los restantes mandamientos, no sólo en el culto. Por lo que concierne a la constitución política y a las demás organizaciones [104] ellas son dadas igualmente como algo prescrito por Dios abstractamente, algo que sólo debe ser observado y que debe ser inmutable para siempre. Lo político, organizaciones legales son mudables por naturaleza en cuanto mundanos; pero aquí son tomados como algo inmutable. Con ello se conecta el hecho de que el terreno que posee este pueblo valga como posesión inmutable.

[83] Se trata de una familia, la situación es enteramente patriarcal, la constitución política es imperfecta. El pueblo posee un país; la familia particular posee su suerte, su parte, su bien familiar particular. Se trata de una posesión férrea que pertenece a la familia para siempre y que no está a disposición libre del individuo. Cuando ella ha sido vendida o hipotecada retorna a la familia en el año jubilar[133]. No hay elevación ni

133. Ver Levítico 25.

indiferencia respecto de la existencia mundana y de la propiedad. Todavía no hay propiedad en sentido jurídico. Esto configura la limitación en la Idea y en su realización en la autoconciencia[134].

134. *W* incorporan aquí el siguiente pasaje de la lección de 1831: «Dios es el señor y el Dios exclusivo del pueblo judío. No puede asombrar que una nación limite la religión a sí misma y que ésta aparezca totalmente ligada a su nacionalidad porque vemos que esto ocurre en los orientales en general. Los griegos y los romanos fueron los primeros que asumieron cultos extranjeros y en los romanos se introducen todas las religiones que no valen como algo nacional. En cambio, en los orientales la religión está ligada totalmente a la nacionalidad. Los chinos y persas tienen su religión estatal, que es para ellos solos. En los hindúes el mismo nacimiento asigna a cada individuo su rango y su relación con Brahm y por eso no exigen que los demás confiesen su religión: semejante exigencia no tiene ningún sentido en los hindúes. Según sus representaciones todos los pueblos de la tierra pertenecen a su religión y el conjunto de los pueblos extranjeros es enumerado dentro de una casta particular. Sin embargo, con razón llama más la atención esta exclusión en el pueblo judío porque ese ligarse a la nacionalidad contradice por completo a la representación según la cual Dios es captado sólo en pensamientos universales y no en una determinación particular. En los persas Dios es el bien; ésa es también una determinación universal, pero todavía existe en la inmediatez y por eso Dios es idéntico a la luz y esto es una particularidad. El Dios judío existe sólo para el pensamiento y esto forma un contraste respecto del limitarse a una nación. Por cierto, en el pueblo judío la conciencia también se eleva a la universalidad, como queda expresado en varios pasajes. Salmo 117,1: 'Alabad al Señor todos los paganos; alabadle todos los pueblos porque su gracia y verdad reinan sobre nosotros para siempre'. La gloria de Dios debe ser manifiesta en todos los pueblos: esta universalidad aparece especialmente en los profetas posteriores como una exigencia superior. Isaías [66,21] llega a hacer decir a Dios: 'Yo haré sacerdotes y levitas de los paganos que serán fieles de Jehová' y también pertenece a este contexto: 'Aquel que en todo pueblo teme a Dios y hace lo recto es agradable a Él'*. Pero todo esto es tardío; según la idea fundamental dominante el pueblo judío es el pueblo elegido y así la universalidad es reducida a la particularidad (...). Luego aquí la particularidad se introduce desde el lado subjetivo (...) y puede decirse que Dios es el Dios de aquellos que lo veneran porque Dios consiste en ser sabido dentro del espíritu subjetivo y en saberse ahí a sí mismo. Este momento pertenece esencialmente a la idea de Dios. El saber y el reconocer pertenecen a esta determinación. Con frecuencia esto aparece en una forma equívoca, cuando decimos que Dios es más poderoso y más fuerte que los otros dioses como si todavía hubiera dioses junto a Él**; pero para los judíos ésos son dioses falsos (...).

»Es este pueblo el que lo venera y así Él es el Dios de este pueblo y, por cierto, su Señor. Él es sabido como creador de cielo y tierra, Él ha establecido metas y medidas en todas las cosas, les ha otorgado su naturaleza peculiar y así también ha dado al hombre su medida, su meta y su derecho. La determinación es tal que Él en cuanto Señor da leyes a su pueblo, leyes en toda su extensión, tanto las leyes generales (los diez mandamientos que son las determinaciones fundamentales universales, éticas y jurídicas, de la legislación y de la moralidad que no valen como racionales sino como prescritas por el Señor) como las demás leyes y organizaciones del Estado. Moisés es llamado legislador de los judíos, pero no fue para los judíos lo que fueron Solón y Licurgo para los griegos (éstos dieron sus leyes como hombres), él sólo promulgó las leyes de Jehová y, según la narración, Jehová mismo las grabó en la piedra***. En la Biblia la fórmula 'Jehová dice' es adjunta a las mínimas ordenanzas, a la instalación del tabernáculo, los usos sacrificiales y todo lo demás que atañe a lo ceremonial. Toda ley es dada por el Señor y es así un mandamiento completamente positivo. Ahí hay una autoridad formal y absoluta. Lo particular de la constitución política no es desarrollado desde el fin universal ni es entregado a la determinación del hombre

C) LA RELIGIÓN DE LA FINALIDAD. LA RELIGIÓN DE LOS ROMANOS[135]

[192] La primera forma fue la religión de la naturaleza, la segunda fueron las religiones de la belleza y de la sublimidad, el ser para sí espiritual. La tercera de las religiones así determinadas es la de la finalidad, la totalidad en esta esfera, la [193] unificación de las religiones de la belleza y de la sublimidad.

[1] La exigencia siguiente del pensamiento consiste en que la necesidad abstracta sea colmada con la particularidad, con el fin dentro de ella misma. Esto lo teníamos ya en la religión de la sublimidad, pero ahí el fin era en parte la sabiduría abstracta y en parte, en su realidad, era sólo un fin aislado, en cuanto familia singular limitada a un terreno natural. Ahora lo superior consiste en que este fin se amplíe hasta el ámbito de la particularidad. Esta particularidad desarrollada, detallada y variada fue vista en la religión de la belleza; si ella ahora es puesta también

(...), sino que lo particular es establecido como eterno en cuanto dado por Dios. Y aquí las leyes eternas del derecho y de la moralidad están en el mismo rango y tienen la misma positividad que las ordenanzas mínimas. Esto forma un fuerte contraste con el concepto que tenemos de Dios. — El culto es ahora el servicio de Dios, el hombre bueno y justo es el que presta este servicio en cuanto que mantiene y observa tanto los mandamientos éticos como también las leyes ceremoniales. Tal es el servicio del Señor.

Con la representación de Dios como Señor se conecta el hecho de que el pueblo judío se entregó totalmente a su servicio. Desde aquí se explica también esta firmeza asombrosa que no era fanatismo de la conversión como el mahometismo (...) sino fanatismo de la obstinación; ella sólo reposa sobre la abstracción del Señor Uno. Una vacilación sólo se introduce en el espíritu cuando llegan a coexistir diversos intereses y puntos de vista y en esa lucha se puede tomar lo uno o lo otro; pero en esta concentración del Señor Uno el espíritu está afianzado perfectamente. De ahí se sigue que no existe ninguna libertad frente a este vínculo firme; el pensamiento está absolutamente ligado a esta unidad que es la autoridad absoluta. Con esto se conectan muchas cosas más. También entre los griegos ciertas instituciones tenían un valor divino, pero habían sido establecidas por los hombres, mientras que los judíos no diferenciaron de este modo lo divino y lo humano. (*W*[1]: «Por eso»; *W*[2]: «Por esta falta de libertad») ellos tampoco creyeron en la inmortalidad. Aun cuando se pretenda tal vez demostrar algunas pocas huellas de esa creencia aquellos pasajes siempre se quedan demasiado en lo general y no tienen el menor influjo en los puntos de vista religiosos y morales. La inmortalidad del alma no es reconocida todavía. Por eso no hay un fin superior al servicio de Jehová y de suyo el hombre tiene la finalidad de conservar su vida y la de su familia lo más que pueda. Según la ley cada familia recibe un terreno que no debe ser enajenado, así debía ser cuidada la familia. De este modo el fin de la vida era principalmente la conservación de la misma» (*1831*).

* Este versículo no se encuentra en el Antiguo Testamento, como supone Hegel sino en Hechos 10,35. Pero hay una idea parecida, de la época postexílica, en Isaías 56,7.

** Esta confesión de Éxodo 18,11 («Ahora sé que el Señor es más grande que todos los dioses») revela un estadio henoteísta en la formación del pueblo de Israel.

*** Así en la tradición de Éxodo 31,18; a diferencia de Éxodo 24,4; 34,27 s.

135. *Bo* marg.: 20.7.27.

en la unidad no puede entregar aquella unidad verdadera y espiritual, el espíritu puro del pensamiento, como en la religión de la sublimidad.

[194] Hay, ante todo, la totalidad unitaria relativa, una totalidad en la cual aquellas dos religiones pierden ciertamente su unilateralidad, pero a la vez cada uno de los principios se corromperá cuando sea asumido en su contrario; justamente nos interesa en ellos esta forma de unidad. La religión de la belleza pierde la individualidad concreta de sus dioses y, con ello, también su [195] contenido ético y autónomo; los dioses son degradados a medios. La religión de la sublimidad pierde la dirección a lo Uno, eterno y supra terrenal. Ellas son vinculadas con un fin universal inicialmente empírico, detallado y exterior, en la religión de la finalidad el fin es esto abarcador pero exterior que entonces se concentra en los hombres. Este fin debe ser realizado y el dios es la potencia para realizarlo.

Ésta es la relación de la finalidad; su defecto es el hecho de que el fin es un [196] fin puesto por el hombre, un fin exterior y empírico. Pero este defecto se fundamenta en otro superior — en el hecho de que Dios tiene este fin; este fin debe ser realizado. Él es exterior según su contenido; también su realización es exterior, dentro de lo finito, en el mundo. La verdadera realización consistiría en realizar el fin, el concepto. Mediante esta realización es puesta la unidad del concepto —Dios, el sujeto divino— con aquello en donde él se realiza, la objetividad, y entonces eso es la naturaleza de Dios mismo, es la finalidad interior en la cual el aspecto de la realidad misma en el concepto está identificado con el concepto, es este proceso y movimiento por el cual el concepto mismo se objetiva y se identifica con esto objetivo de modo que él es el fin absoluto, el fin último absoluto. En cambio, aquí todavía no se encuentra la Idea absoluta en cuanto movimiento circular y referencia a sí misma; por esa razón el concepto que debe ser realizado es exterior mientras que el contenido que debe ser realizado es un contenido que, en tanto debe ser realizado, pertenece al mundo, a la conciencia humana.

[197] Lo más preciso en lo que aquí consiste el fin es lo siguiente. En la religión de la sublimidad el fin en cuanto que también es limitado existe empero como fin esencial aun cuando todavía no esté desarrollado: su interior es la familia, lo ético natural en cuanto tal. Aquí en cambio este fin es más amplio: el Estado como fin abarcador y esencial. Este Estado es un fin exterior y mundano, de modo tal que el contenido todavía no pertenece propiamente a Dios mismo; pertenece ciertamente a él, pero no es la naturaleza propia de Dios. Este Estado es apenas el Estado abstracto, la unificación de los hombres en un vínculo, pero de modo que la unificación y el Estado no son todavía una unificación racional en sí mismos porque Dios, por decirlo así, todavía no es la organización racional en sí mismo, el Espíritu concreto. La finalidad es exterior; concebida como interior sería la naturaleza propia de Dios. Puesto que Dios

todavía no es esta Idea concreta ni verdaderamente es colmado por sí mismo, este fin, el Estado, no es todavía esta organización racional, esta totalidad racional en sí misma, y por eso tampoco merece el nombre de Estado sino que es dominio, unificación de los individuos y pueblos en un vínculo, bajo una potencia. En la medida en que aquí tenemos la diferencia entre fin y realización, este fin existe inicialmente como fin meramente subjetivo, no llevado a cabo, y la realización es conquista y adquisición del dominio, realización de un fin que existe *a priori*, que primeramente sobreviene a los pueblos y primeramente se lleva a cabo. Esto se encuentra en la determinación del fin; esta diferencia es muy esencial.

Ya se indicó que Atenea es el espíritu del pueblo. Ahí el bienestar de la ciudad de Atenas o su dicha no es un fin de Atenea. Ahí no hay ninguna relación de un fin que debe ser realizado [198] sino que Atenea es la unidad substancial, el espíritu del pueblo, y Atenas es el ser ahí exterior de este espíritu, inmediatamente idéntico a él. Palas no es la diosa de Atenas, cuyo fin sería Atenas. Aquí esta categoría de la finalidad exterior es el asunto capital, lo importante.

[206] [2] Lo segundo es indicar el fenómeno exterior de esta religión o el terreno en donde existió, así como la configuración del dios o los dioses. En el fenómeno exterior es la religión de los romanos. El fenómeno exterior es aducido siempre para mostrar que la religión corresponde a este distintivo del concepto y, luego, se presente ahí la ocasión para desarrollar concretamente las determinaciones más precisas contenidas en el concepto. La religión romana es confundida superficialmente con la religión griega; pero el espíritu de ambas es muy diverso. Aun cuando tengan configuraciones comunes, éstas revisten diversas situaciones y la totalidad de la religión así como la mentalidad religiosa son algo esencialmente diverso, tal como resulta ya de una consideración exterior y superficial. Porque, en general, se concede que el Estado, la constitución estatal y el destino político de un pueblo dependen de su religión, que ésta es la base y la substancia de lo político, su fundamento. Ahora bien, el espíritu romano y griego, su cultura y su historia [207] difieren esencialmente entre sí; luego también deben diferir ambas religiones.

[210] Además, respecto de la mentalidad abstracta o de la dirección del espíritu, lo primero es la seriedad de los romanos. [211] Allí en donde hay un fin, un fin esencialmente firme que debe ser realizado, interviene el entendimiento y con él la seriedad mantenida en este fin frente a la diversidad variada del ánimo o de las circunstancias exteriores.

La alegría de la religión griega, rasgo fundamental de su mentalidad, se fundamenta en el hecho de que también tiene un fin, algo venerado y santo, pero a la vez ahí se encuentra inmediatamente la libertad del fin, en cuanto que los dioses griegos son muchos. Cada dios griego tiene, en mayor o en menor medida, una propiedad substancial, una esencialidad

ética; pero, puesto que hay muchas particularidades, la conciencia, el espíritu, está por encima de estos dioses múltiples y variados — ha salido de su particularidad. La conciencia abandona lo que está determinado como esencial y que puede ser tratado también como fin, y esto es el ironizar. Esta alegría no puede encontrarse allí donde hay un principio y un fin supremo. Además, el dios griego es una individualidad concreta; cada uno de estos individuos múltiples y particulares posee en sí mismo muchas determinaciones diferentes: se trata de una individualidad rica que necesariamente debe contener y mostrar una contradicción porque la oposición todavía no ha sido reconciliada absolutamente. En la medida en que los dioses contienen esta riqueza de determinaciones exteriores se presenta indiferencia respecto de estas particularidades y con ellas puede jugar la frivolidad. A este registro pertenece lo contingente de estos dioses en las historias de los dioses.

[213] El fin determinado es precisamente el fin del dominio y el dios es la potencia para realizar este fin, la potencia universal suprema, este dominio del mundo. Así, pues, vemos este dios, por ejemplo, en la figura de la *Fortuna publica.* Esta *Fortuna publica* es la necesidad auténtica que contiene el mismo fin romano, Roma misma. Roma es la que domina, exaltada como un ser santo y divino. Esta Roma dominante en la forma de un dios dominante es el *Jupiter capitolinus.* Él es el dios principal que hace que Roma domine —el Júpiter cuyo sentido es dominar y que tiene un fin en el mundo— y el pueblo romano es aquel por el cual y para el cual él lleva a cabo este fin.

Lo segundo es que ese dios del dominio real no es el Uno verdadero y espiritual. Justamente por eso también lo particular queda fuera de esta unidad del dominar. La potencia es sólo abstracta, es mera potencia; no es una organización racional, una totalidad en sí misma. Por esa razón también lo particular aparece como algo que queda fuera del Uno, del Señor. [214] Ahí tenemos ahora la aparición de dioses tales que, como dijimos, son también, en cierto modo, dioses griegos o son comparados con éstos, como lo hace una nación con los dioses de la otra nación. Así los griegos encuentran sus dioses en Persia, en Siria, en Babilonia, en algo que, empero, fue diverso de la intuición y distintivo peculiar de sus dioses propios; ellos no pueden ser considerados semejantes a no ser dentro de una generalidad superficial. No poseen una individualidad libre como en Grecia. Estos dioses parecen grises, por decirlo así, no se sabe de dónde vienen, salvo el hecho de que han sido importados de fuera. Estos dioses romanos no tienen un sentido preciso; en los poetas ellos son meramente una inanimada imitación de los dioses griegos. En ellos no existe esta conciencia y este sentimiento de humanidad y de subjetividad, algo que es substancial tanto en los dioses como en los hombres. [Q] Ellos muestran que están prestados; aparecen como tramoyas sin sen-

tido. (También en Francia se introdujeron esos dioses de tramoya). Ellos se muestran más bien como dioses del entendimiento que no pertenecen a una fantasía bella.

[214] Fuera de estos dioses particulares parecidos a los griegos los romanos tienen muchos dioses y cultos peculiares. El dominio es el fin del ciudadano, pero ahí no ha sido agotado todavía el individuo. Él posee también un fin particular y estos fines particulares quedan fuera de aquel fin abstracto. [215] Pero estos fines particulares se vuelven completamente prosaicos: lo que aquí aparece es la particularidad vulgar del hombre según los múltiples aspectos de su apetencia o de su conexión con la naturaleza. El dios no es esta individualidad concreta. Así la particularidad aislada, abandonada por aquella universalidad es justamente la particularidad prosaica del hombre, enteramente vulgar. Ésta es fin para el hombre — él necesita esto o aquello y ahora en esta esfera lo que es fin para los hombres es determinación de lo divino. Así los fines humanos valieron como divinos y como potencias divinas. El fin del hombre y el fin divino es uno sólo; pero hay un fin exterior a la Idea. El fin es así, primeramente, el fin universal; el dominio del mundo es uno de los aspectos. Es la potencia abstracta que oprime y abruma a los individuos, los devora y sacrifica. En segundo lugar, el fin es particular; según éste aparecen los fines, apetencias y potencias particulares también como dioses, porque lo humano es el cumplimiento del dios.

Tal es el rasgo fundamental de la religión romana. Son las apetencias vulgares las que aquí dan el contenido de los dioses. Ahí tenemos las múltiples deidades, sumamente prosaicas. El contenido de estos dioses es la utilidad práctica. Ellos[136] sirven a la utilidad común práctica. Por cierto, los lares y penates también pertenecen a los ciudadanos particulares, pero ellos se refieren a lo ético y a la piedad naturales, a la unidad ética de la familia. Pero la mayoría tiene un contenido que pertenece a la mera utilidad particular.

[216] En tanto esta vida y acto del hombre tiene también una forma que al menos carece de la negatividad de lo malo la satisfacción de estas apetencias es un estado de naturaleza simple, calmo e inculto. La satisfacción de apetencias adecuada a este estado aparece como una cantidad de dioses. [Q] Sobre los romanos se cierne un estado de inocencia de la era de Saturno. Ellos tienen muchas fiestas relacionadas con el rendimiento de la fertilidad de la tierra y con la habilidad del hombre para utilizar los dones naturales. [215] Los dioses son además habilidades, modos de actividad referidos enteramente a las apetencias inmediatas y a su satisfacción: [Q] por ejemplo, *Jupiter pistor*, el panadero, el arte de

136. *Bo* marg.: 23.7.27.

hornear; *Fornax*, el horno en el que ha sido dorado el grano y el horno para cocer, es la diosa del horno. La *Vesta* — el fuego para hornear el pan y luego un significado superior que se refiere a la piedad familiar; las fiestas de las palillas para la diosa del forraje de los animales; *Juno Moneta*; y para toda clase de situaciones humanas, las diosas *Pax*, *Tranquillitas*, *Vacuna*, *Febris*, *Pestis*, *Robigo*, el tizón en el grano; *Aerumna*, la diosa de la angustia y del cuidado. Todos éstos se refieren a apetencias muy prosaicas. No puede haber algo más carente de fantasía que este círculo de dioses.

[216] Estos dioses múltiples configuran ciertamente un círculo divino muy amplio; pero en la determinación de la universalidad del destino romano y del Júpiter dominante, en la determinación de este fundamento reside inmediatamente el hecho de que todos estos dioses, los dioses individuales, sean reunidos en una sola cosa. El dominio mundial de los romanos se extendió porque los múltiples individuos y pueblos fueron sometidos a una sola potencia y señorío, mientras que sus potencias éticas, los espíritus divinos de los pueblos [Q] fueron encajados dentro de un solo Panteón, reunidos bajo un solo destino y sometidos al único *Jupiter capitolinus*. Cargamentos enteros de dioses fueron transportados a Roma desde Egipto, Grecia, Persia (culto de Mitra), etc. Roma es una mezcla de toda clase de religiones; la situación de conjunto configura una confusión.

[219] [3] Lo tercero es el carácter del culto. Su determinación reside en lo precedente: se sirve a Dios en función de un fin y este fin es humano. El contenido no comienza por Dios, por decirlo así —no es el contenido de lo que es su naturaleza— sino por el hombre, por aquello que es un fin humano. [Q] Los romanos son alabados por Cicerón por ser la nación más piadosa, que hace todo con religión. Puede decirse que de hecho éste es el caso. Se encuentra justamente esta [228] interioridad abstracta del principio romano, esta universalidad del fin que es el destino, en el cual el individuo particular, su ética y humanidad son agobiados, no pueden ser concretos ni desarrollarse. Esta universalidad es el fundamento en virtud del cual todo es referido a lo universal y, para que todo se refiera a esta interioridad, hay religión en todas las cosas[137]. Pero a la vez esta interioridad, esto superior y universal, es mera forma;

137. W^2 agrega: «Así Cicerón deriva la religión de *religare** en perfecta conformidad con el espíritu romano porque de hecho para éste la religión ha sido en toda situación algo vinculado y dominante».

* La etimología de la palabra religión propuesta aquí por Hegel no proviene de Cicerón sino de Lactancio, *Divinarum institutionum Libri VII*, Libro 4, cap. 28 § 2 («Constreñidos por esta ligadura de piedad también estamos religados a Dios, y el nombre religión proviene de allí, no de releer, como interpretó Cicerón»). Lactancio alude a Cicerón, *De natura deorum libri tres*, II, 28 o 72 en la nueva numeración («Aquellos que diligentemente

el contenido y el fin de esta potencia son humanos, establecidos por el hombre, [Q] fin que deben llevar a cabo los dioses en cuanto potencias. Más en detalle, vemos que los romanos veneran a los dioses porque los necesitan y cuando los necesitan, especialmente en tiempos de aprietos particulares. El aprieto en los romanos es la teogonía general de la que surgen sus dioses. El oráculo, los libros sibilinos son aquello superior que promulga al pueblo lo que él debe hacer. Pero ellos están en manos del Estado, del magistrado. [228] Así el individuo por una parte sucumbe en lo universal, en el dominio, en la *Fortuna publica*; pero por otra parte tienen vigencia los fines humanos, el sujeto humano[229] tiene un valor autónomo y esencial. Estos extremos y su contradicción son aquello en donde se mueve la vida humana.

[230] La virtud romana, la *virtus* es aquel patriotismo frío en virtud del cual el individuo sirve a lo que es el asunto del Estado, el dominio. Este naufragio del individuo en lo universal, esta negatividad ha sido también llevada a la intuición por parte de los romanos; ella constituye un rasgo esencial en sus juegos religiosos. Los espectáculos religiosos de los romanos consistían en derramar torrentes de sangre. [231] Aquí no hay ningún interés ético, ningún giro ni trastorno trágico cuyo contenido tendría interés ético, una desgracia que estuviera vinculada con determinaciones éticas, sino que la representación es la conversión seca y fría de la muerte. Centenares y millares tuvieron que asesinarse entre sí. [232] Este crimen frío les sirvió de espectáculo en el que contemplaron la nulidad de la individualidad humana y, dado que ésta no contiene en sí nada de ético, han intuido la carencia de valor del individuo — intuición del destino hueco y vacío [233] referido al hombre como casual, como ciego albedrío.

Con ello puede vincularse otra determinación que resume el contenido de lo dicho a pesar de no pertenecer a la religión, aunque puede ser introducido en ella. En efecto, cuando lo dominante es el destino frío e irracional y el mero señorío en la representación del imperio romano aparece por encima de los individuos la potencia común y presente, la potencia del arbitrio, el emperador, una potencia que puede proceder y desencadenarse furiosamente fuera de todo lo recto y ético. De hecho es muy coherente que el emperador, esta potencia suprema, haya sido venerado como divino; porque él es sin duda esta potencia irracional que domina a los individuos y a su condición.

Éste es uno de los aspectos: el naufragio de los individuos; el otro extremo está frente a este aspecto. En efecto, también se presenta un fin de la potencia. Ella es ciega por una parte y el espíritu todavía no está reconciliado y llevado a la armonía; por eso ambos aspectos permanecen en-

reconsideraron como en una relectura todo lo que pertenece al culto de los dioses fueron llamados religiosos por releer, así como los elegantes por elegir...»).

frentados unilateralmente. Esta potencia es un fin y este [234] fin es humano y finito. Es el dominio del mundo y su realización es el dominio de los hombres, de los romanos. Este fin universal tiene realmente su fundamento y su sitio en la autoconciencia. Con ello está puesta la autonomía de esta autoconciencia. Permanecen por una parte esa indiferencia respecto de la vida concreta y, por otra parte, esa dureza, e interioridad tanto de lo divino como del individuo, una interioridad muy abstracta del individuo. Ahí reside lo que constituye el rasgo fundamental de los romanos, que la persona abstracta como tal haya ganado esta consideración. La persona abstracta es la persona jurídica. Por esto en los romanos es un rasgo importante la elaboración del derecho; pero ella se limita al derecho de los juristas, al derecho de propiedad. Hay derechos superiores; la conciencia moral del hombre tiene su derecho y, más elevado todavía, es el derecho de lo ético, de la moralidad. Pero aquí esto no se presenta más en su sentido concreto y propio, sino que domina el derecho abstracto de la persona el cual consiste sólo en la determinación de la propiedad. Ciertamente, la personalidad obtiene esta posición elevada, pero sólo la personalidad abstracta, la subjetividad en este sentido abstracto.

Tales son los rasgos fundamentales de la religión de la finalidad. Ahí están contenidos los momentos cuya unificación constituye la determinación de la siguiente y última etapa de la religión. Los momentos que en la religión de la finalidad están aislados pero a la vez se relacionan y contradicen, momentos que existen aquí de un modo carente de espíritu configuran la determinación del espíritu y de la religión del espíritu cuando se unifican según su verdad.

LA RELIGIÓN CONSUMADA

[3] | Lo primero era el concepto de la religión en general; lo segundo, la religión en su particularidad o la religión determinada (la última de éstas era la religión de la finalidad). Lo tercero es la religión consumada, la religión que es para sí y es objetiva para sí misma.

En toda ciencia el itinerario es siempre éste: primero el concepto, luego lo distintivo del concepto, su realidad y objetividad y, finalmente, que el primer concepto es su propio objeto, es para sí mismo, se ha objetivado a sí mismo, se refiere a sí mismo. Tal es el itinerario de la filosofía. Lo primero, el concepto de la ciencia conceptual; concepto que poseemos. Pero lo último es que la ciencia misma capta su concepto y es para sí misma este concepto.

Así es también la esfera en la que ingresamos ahora, el concepto de la religión que es para sí mismo, es decir, la religión manifiesta. La religión es lo manifiesto y sólo es manifestada cuando el concepto de religión es para sí mismo. O bien, la religión, su concepto, se han vuelto objetivos a sí mismos, no en una objetividad finita y limitada sino de modo tal que se objetiva según su concepto[1].

1. *W*: «Ahora hemos llegado al concepto realizado de la religión, a la religión consumada en la que el concepto mismo es su propio objeto. — Hemos definido más precisamente a la religión como autoconciencia de Dios. Como conciencia, la autoconciencia posee un objeto en el que es consciente de sí misma. Este objeto es también conciencia, pero conciencia como objeto y, con esto, conciencia finita, una conciencia diversa de Dios, de lo absoluto — en ella hay distintivo y, con ello, finitud. Dios es autoconciencia, Él se sabe en una conciencia diversa de él la cual es consciente de Él virtualmente, pero también es consciente de Él actualmente en cuanto que sabe su identidad con Dios —una identidad que está mediada por la negación de la finitud—. Este concepto constituye el contenido de la religión. Dios es: diferenciarse de sí mismo, ser objeto para sí pero ser simplemente idéntico a sí mismo en esta diferencia — el Espíritu. Este concepto ahora está realizado, la conciencia sabe este contenido y se sabe simplemente implicada en este contenido, ella

[4] Más en detalle, esto se determina así. La religión según el concepto general es conciencia de Dios, conciencia de la esencia absoluta como tal. Pero la conciencia diferencia, es separación en sí. Así tenemos ya dos momentos, la conciencia y la esencia absoluta. Estos dos son inicialmente exteriorizaciones [*Entäußerungen*] en el contexto y relación finitos, la conciencia empírica y la esencia en sentido abstracto. Ellos se hallan en una mutua relación finita y, en esa medida, ambos son finitos; ahí siempre tenemos en la conciencia dos cosas que se refieren mutuamente de modo finito y exterior. Sólo así la conciencia también sabe acerca de la esencia absoluta pero como algo finito, no sabe de ella como lo verdadero.

Pero Dios mismo es la conciencia, distinguirse de sí en sí y, en tanto Él es conciencia en cuanto se distingue en sí mismo, entonces Él, como conciencia, consiste en ofrecerse como objeto a lo que denominamos el aspecto de la conciencia.

Pero cuando la religión ya se comprende a sí misma entonces el contenido y el objeto de la religión misma es este todo, la conciencia relacionada con su esencia, el saberse a sí misma como la esencia y saber la esencia como suya, y esto es la religión espiritual. Esto quiere decir: el espíritu es objeto en la religión y su objeto, la esencia que se sabe, es el espíritu. Sólo aquí el espíritu existe como objeto y contenido de la religión y aquí el espíritu es sólo para el espíritu. En tanto contenido y objeto él es, en cuanto espíritu, este saberse y diferenciarse, [5] él se confiere a sí mismo el otro aspecto, la conciencia subjetiva que aparece como lo finito. Es la religión que se ha colmado de sí misma. Ésta es la determinación abstracta de esta idea o la esfera en la que la religión es, de hecho, Idea. Porque Idea[2] en sentido filosófico es el concepto que posee un objeto, un existir, realidad, objetividad, que no es ya lo interior y subjetivo sino que se objetiva, pero su objetividad es simultáneamente su retorno a sí mismo.

misma es momento dentro del concepto que es el proceso de Dios. La conciencia finita no sabe a Dios sino en cuanto que Dios se sabe en ella, así Dios es Espíritu y, ciertamente, el Espíritu de su comunidad, de aquellos que lo veneran. Eso es la religión consumada el concepto que se ha vuelto objetivo. Aquí es manifiesto lo que es Dios, Él no es un más allá, un desconocido, porque ha manifestado a los hombres lo que Él es, no sólo en una historia exterior sino en la conciencia. Aquí tenemos pues, la religión de la manifestación de Dios, en cuanto que Dios se sabe en el espíritu finito. Dios es simplemente manifiesto. Ésta es aquí la situación. La transición era lo que hablamos visto, cómo este saber de Dios en cuanto espíritu libre todavía quedaba afectado de finitud e inmediatez en cuanto al contenido; esta finitud tuvo que ser eliminada por el trabajo del espíritu, ella es lo nulo. Vimos* cómo esta nulidad se manifestó a la conciencia. La desdicha, el dolor del mundo eran la condición, la preparación del aspecto subjetivo para la conciencia del espíritu libre en cuanto absolutamente libre y, con ello, del Espíritu infinito. Ante todo nos detendremos A. en lo universal de esta esfera» (*1831*).

* Esta remisión de *W* pertenece al final de la exposición de la religión romana en la lección de 1831 (ver *St*. 39).

2. Ver Hegel, *WL* (*GW* 12, 173 ss.; trad. esp., pp. 665 ss.)

[19] La religión consumada es Idea y posee como objeto suyo lo que ella es, la conciencia de la esencia; ahí ella está objetivada. Esta religión absoluta es la religión manifiesta que se tiene a sí misma como contenido y cumplimiento pero ella es también la religión que es denominada revelada y por ello se entiende, por una parte, que es revelada por Dios, que Dios se ha dado a sí mismo al hombre para que sepa lo que Él es y, por otra parte, que está revelada y es una religión positiva en el sentido de que ha llegado al hombre y le ha sido dada extrínsecamente. En razón de esta peculiaridad que posee lo positivo para la representación es interesante ver en qué consiste lo positivo.

[*Lo positivo en la religión*]

La religión absoluta es positiva, en primer lugar, en cuanto que todo lo que es para la conciencia es para ésta algo objetivado [*Gegenständliches*]. Todo debe llegar a nosotros de un modo exterior. Así lo sensible es algo positivo. Así inicialmente no hay absolutamente nada positivo sino lo que tenemos presente en la intuición inmediata. También así llega a nosotros todo lo espiritual, lo espiritual en general y lo espiritual finito, lo espiritual histórico. Estas modalidades de la espiritualidad exterior y del espíritu que se exterioriza son igualmente positivas. Algo superior, una espiritualidad más pura es lo ético, las leyes [20] de la libertad; eso por su naturaleza no es lo espiritual exterior, no es algo exterior y contingente, sino la naturaleza del mismo espíritu racional. Pero también esto posee la modalidad de llegar a nosotros exteriormente, ante todo en la educación, la instrucción, la doctrina: ahí nos es dado el hecho de que eso valga así. Las leyes, las leyes civiles y del Estado son igualmente algo positivo: ellas llegan a nosotros, son y valen para nosotros; y son para nosotros no sólo algo exterior como los objetos sensibles —de modo que podemos dejarlas estar y podemos pasar al lado de ellas— sino que ellas en su exterioridad deben ser también para nosotros subjetivas, algo esencial y vinculante subjetivamente. Pero si comprendemos y conocemos la ley, si encontramos razonable que el delito sea castigado, la razón no es que ella [la ley] sea positiva sino que es algo esencial para nosotros. Eso no vale para nosotros simple y extrínsecamente porque la cosa es así sino que vale para nosotros también intrínsecamente, vale para nuestra razón como algo esencial, porque justamente es también intrínseco y racional. Lo positivo no le quita de ningún modo su carácter de ser racional y nuestro. Las leyes de la libertad en su manifestación poseen siempre un aspecto positivo, un aspecto de realidad, exterioridad y contingencia. Las leyes deben ser determinadas. Ya en la determinación o calificación del castigo interviene la exterioridad, y mucho más en la cuantificación. Lo positivo en los castigos no puede quedar fuera, es totalmente necesario; esta última determinación de lo

inmediato, esta inmediatez es algo positivo, no es racional en sí y para sí. Por ejemplo, en los castigos es decisivo el número redondo; no hay que decidir por la razón lo que ahí es lo justo absolutamente. Lo positivo por naturaleza es lo que carece de razón. Debe ser determinado y estarlo de un modo que en sí no posee ni contiene nada racional.

También en la religión manifiesta este aspecto es necesario; en tanto ahí se presenta lo histórico, lo que aparece externamente, también se encuentra ahí lo positivo y contingente, lo que puede ser de este modo o también de aquel otro. Lo positivo siempre está presente en razón de la exterioridad que implica, lo aparente. Pero hay que distinguir, en primer lugar, lo positivo como tal positividad abstracta y, en segundo lugar, la ley racional. La ley de la libertad no debe valer porque es así sino porque es la determinación de nuestra misma racionalidad. Cuando ella es sabida no es nada meramente positivo, nada que valga extrínsecamente. [21] También la religión parece positiva en el contenido total de sus doctrinas. Pero ella no debe seguir siendo eso; no debe ser asunto de la mera representación, de la mera memoria.

Lo segundo es lo positivo respecto de la credibilidad de la religión, a saber, que esto exterior deba atestiguar la verdad de una religión, que deba ser considerado como fundamento de la verdad de una religión. Ahí la credibilidad posee alguna vez la figura de algo positivo en cuanto tal: ahí hay milagros y testimonios, y éstos deben acreditar que el individuo hizo esto o aquello, enseñó estas o aquellas doctrinas. Los milagros son algo positivo, sucesos sensibles y alteraciones en lo sensible que son percibidos, y esta misma percepción es sensible porque aquéllos son una mutación sensible. Respecto de esta positividad ya se advirtió antes[3] que ella puede legitimar la fe para el hombre sensible. Pero eso es sólo el comienzo de la credibilidad, la credibilidad sensible y no espiritual mediante la cual justamente lo espiritual no puede ser acreditado. Lo espiritual como tal no puede ser acreditado directamente por lo no espiritual y sensible. Lo capital en este aspecto de los milagros consiste en que de hecho ellos son puestos a un lado. Porque, por una parte, el entendimiento puede intentar explicar naturalmente los milagros y proponer muchas objeciones probables en contra de ellos; pero eso significa detenerse en lo exterior y en lo sucedido en cuanto tal y volverse en contra de ellos. En cambio, el punto capital de la razón respecto de los milagros consiste en que lo espiritual no puede ser acreditado extrínsecamente. Porque lo espiritual es superior a lo extrínseco; sólo puede ser acreditado por sí mismo y en sí mismo y así no puede ser legitimado sino de modo interior. Esto es lo que puede denominarse testimonio del espíritu.

3. Ver *L* 93 (81).

Esto mismo ha sido declarado en las historias de la religión. Moisés[4] hace milagros ante el Faraón y los magos egipcios lo imitan. Con eso mismo se dice que no hay que otorgar mucho valor a los milagros. Pero lo capital es esto: Cristo dice[5] en tono de reproche a los fariseos que le exigían ese tipo de credibilidad: «Vosotros exigís signos y milagros»; y él mismo dice también[6]: «Después de mi muerte[7] vendrán muchos a hacer milagros en mi nombre, pero yo no los he reconocido». Aquí Cristo mismo rechaza los [22] milagros como criterio auténtico de verdad. Éste es el punto capital y él debe ser afianzado. La legitimación por los milagros, así como el ataque a los milagros constituyen una esfera inferior que no nos concierne.

Lo auténtico es el testimonio del espíritu. Este testimonio puede ser variado. Puede ser de modo indeterminado y más general lo que place al espíritu, lo que provoca en él y produce en su interior una resonancia más profunda; en la historia nos interpela interiormente lo noble, lo alto y lo divino; de ello da testimonio nuestro espíritu. Ahora bien, este testimonio puede quedarse en esta consonancia general, en esta adhesión de la interioridad, en este común sentimiento y simpatía. Pero ulteriormente este testimonio del espíritu puede también vincularse con la intelección [*Einsicht*] y con el pensar. Esta intelección, en tanto no es sensible, se corresponde inmediatamente con el pensar. Trátese de razones o de distinciones, etc., ella es una actividad con determinaciones y categorías del pensar y según esas determinaciones. Este pensar a su vez puede ser un pensar más o menos cultivado; puede ser un pensar que presupone su corazón o su espíritu en general, que presupone principios generales que valen para él y que dirigen la vida del hombre, sus máximas. Éstas no necesitan ser máximas conscientes sino que son el modo como está formado el carácter del hombre, lo universal que dejó una huella firme en su espíritu. Se trata de algo firme en su espíritu que lo dirige en consecuencia. Su razonar y determinar puede comenzar por esas bases firmes, por esos presupuestos, por lo ético. Allí los grados de formación del hombre, sus modos de vida, pueden ser muy diversos, como sus apetencias. Pero la apetencia suprema del espíritu humano es el pensar, de modo que el testimonio del espíritu no se encuentra sólo en aquella modalidad meramente consonante de la simpatía inicial ni tampoco en aquella segunda modalidad según la cual en el espíritu se encuentran aquellas bases fir-

4. Ver Éxodo 7,9-13; 8,3; cf. 8,12-14, 9,8-12.

5. Jesús dirige este reproche a los fariseos en Mt 12,38-40 (junto con una velada alusión a su futura resurrección); así Jesús sólo reprueba los milagros espectaculares.

6. Ver Mateo 7,22-23 («Muchos me dirán en aquel Día: Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre y en tu nombre expulsamos demonios y en tu nombre hicimos muchos milagros? Y entonces les diré: ¡Jamás os conocí!...»). Jesús se refiere al día del juicio final.

7. Así *An*; *L*: resurrección.

mes sobre las que se edifican consideraciones y presupuestos firmes de los cuales se extraen conclusiones y deducciones. El testimonio del espíritu en su modalidad suprema es la modalidad de la filosofía según la cual el concepto puro en cuanto tal desarrolla la verdad desde sí mismo, sin presupuestos, la conoce desarrollándola y entiende la necesidad de la verdad en este desarrollo y por el mismo desarrollo.

Con frecuencia la fe fue contrapuesta al pensar de modo [23] que se dijo: no es posible convencerse de Dios o de la verdad de la religión a no ser de una manera pensante. Pero el testimonio del espíritu puede estar presente de modos variados y diversos; no se requiere que en todos los hombres la verdad sea producida por el camino de la filosofía. Las apetencias de los hombres son diversas según su formación y el libre desarrollo de su espíritu y, por eso, a esta diversidad según su grado de desarrollo pertenece también aquel punto de vista de la confianza, de creer por autoridad. Ahí tienen su sitio también los milagros y es interesante constatar que los milagros sean limitados al *minimum*, a los milagros que son relatados en la Biblia.

Aquella simpatía[8] de la que hablamos en primer lugar, el hecho de que el espíritu y el ánimo declaran: «Sí, eso es la verdad», esa simpatía es una certeza tan inmediata que para un hombre puede ser tan firme como puede ser el pensar para otro hombre; [ella es] algo tan inmediato que justamente por eso [es] algo puesto, dado y positivo, de modo que precisamente esta inmediatez es la forma de lo positivo, no producido por el concepto. Pero se debe considerar que sólo el hombre posee religión. La religión tiene su lugar y su ámbito en el pensar. El corazón y el sentimiento que experimentan la verdad de la religión inmediatamente no son el corazón y el sentimiento de un animal sino del hombre pensante; se trata del corazón y sentimiento pensante y lo que hay de religión ambos es un pensar de ambos. Pero no bien se comienza a extraer conclusiones, a razonar, a dar razones, a proseguir en la determinación del pensamiento, esto siempre es un pensar.

En tanto las doctrinas de la religión cristiana se encuentran en la Biblia están dadas de modo positivo y, si se vuelven subjetivas y reciben el testimonio del espíritu, ello puede ocurrir de una manera totalmente inmediata, de modo que [24] lo más íntimo del hombre, su espíritu, su pensar y su razón es alcanzado por ellas y concuerda con ellas. Así, para el cristiano la Biblia es esta base, este fundamento capital que produce en él este efecto, que le sienta bien y que da esta firmeza a sus convicciones. Lo ulterior consiste en que el hombre, por ser pensante, no se detenga en esta simpatía inmediata y en este testimonio, sino que se explaye al

8. Ver, más arriba, *L* 22 (217).

respecto también con pensamientos, reflexiones y consideraciones. Estos pensamientos y consideraciones producen una religión instruida y ella, en su forma suprema, es la teología, la religión científica, este contenido sabido científicamente como testimonio del espíritu.

Ahí interviene esta antítesis, de que los teólogos digan que hay que atenerse meramente a la Biblia. Ello es, en parte, un principio muy correcto. Porque de hecho hay bastantes hombres que son muy religiosos, que se atienen meramente a la Biblia, que no hacen otra cosa que leer la Biblia y recitar sus proverbios, y de este modo poseen una gran piedad y religiosidad. Pero ellos no son teólogos; esa actitud no es ciencia ni teología[9]. Pero no bien la religión deja de ser mera lectura y repetición de proverbios, no bien comienza la así llamada explicación, deducción y exégesis de lo que deben significar las palabras de la Biblia, el hombre pasa a razonar, reflexionar y pensar y ahí cuenta el modo como él se comporta pensando, importa si su pensar es correcto o no lo es. De nada sirve decir que estos pensamientos están fundamentados en la Biblia. No bien ellos dejan de ser las meras palabras de la Biblia, ha sido dada a este contenido una forma, más precisamente una forma lógica. O bien, se han hecho ciertos presupuestos y con ellos se han acercado a la explicación. Ellos son lo permanente para la explicación; se aportan representaciones y principios que guían la explicación.

La explicación de la Biblia muestra el contenido de la Biblia en la forma que corresponde a cada época; la explicación de hace mil años era muy diversa de la actual. Entre los presupuestos que hoy se llevan a la Biblia se encuentran, por ejemplo, las representaciones acerca de la naturaleza del hombre, [25] de que él es bueno por naturaleza, o, acerca de Dios, de que no se podría conocer a Dios. Ahí lo positivo puede ahora reingresar de otra manera: se aducen tesis tales como que el hombre posee estos sentimientos y que está constituido así. Ahora lo que cuenta ahí es si este contenido, estas representaciones y proposiciones son verdaderos, y esto ya no es la Biblia: son las palabras que el espíritu concibe interiormente. Si el espíritu formula diversamente lo que está expresado en la Biblia, eso es ya una forma que [ha] dado el espíritu, la forma del pensar. Esta forma que se da a aquel contenido debe ser investigada. Ahí se introduce nuevamente lo positivo; éste aquí reviste el sentido de que, por ejemplo, ha sido presupuesta la lógica formal del silogismo, relaciones mentales de lo finito. Según la relación habitual del silogismo, ahí solo puede ser

9. *L*, *An*, W^1, *Hu* parecido; W^2 agrega: «Goeze*, el celota luterano, poseía una famosa colección de Biblias; también el diablo cita la Biblia, pero eso no configura todavía al teólogo» (*Co*).

* Hegel se refiere al pastor J. Goeze de Hamburgo, el «bibliólatra» vapuleado por Lessing en su *Anti-Goeze* (cf. Lessing, *Sämtliche Schriften*, vol. 13, Leipzig, 1897, pp. 142 y 195).

concebido y conocido lo finito, lo intelectivo [*Verständiges*], pero no lo divino; aquella relación no es adecuada al contenido divino y corrompe este contenido. Luego la teología, en tanto no se reduce a recitar la Biblia sino que va más allá de las palabras de la Biblia y hace que importe el tipo de sentimiento interior, usa formas del pensar e ingresa dentro del pensar. Ahora bien, si ella usa estas formas al azar, de modo que se posean presupuestos y prejuicios, eso es algo casual y arbitrario. Sólo pueden ser formas verdaderas, desarrolladas según la necesidad lógica [las que importan aquí]. Pero la investigación de estas formas del pensar compete sólo a la filosofía. Luego la teología no sabe lo que quiere cuando se vuelve contra la filosofía; o bien ella actúa sin saber que emplea esas formas que ella misma piensa y que importa avanzar en conformidad con el pensar, o bien ella incurre en una ilusión: ella quiere reservarse el pensar arbitrario y contingente, pero sabe que el conocer la verdadera naturaleza del espíritu perjudica a este conocer arbitrario. Este pensar contingente y arbitrario es aquí lo positivo que reingresa. Sólo el concepto se libera verdadera y totalmente de lo positivo; porque en la filosofía y en la religión existe esta libertad suprema que es el mismo pensar como tal.

Ahora bien, la doctrina misma o el contenido reciben también, como se dijo, la forma de lo positivo; el contenido vale, está afianzado, es existente, vale en la sociedad real. Todo lo racional, toda ley [26] posee esta forma. Pero ésa es sólo la forma de lo positivo; el contenido debe ser el espíritu. La Biblia es esta forma de lo positivo, pero uno de sus mismos proverbios dice: «La[10] letra mata pero el espíritu vivifica»[11]. Entonces lo que importa es el tipo de espíritu que se aduce, el tipo de espíritu que vivifica esta positividad. Hay que saber que se aporta un espíritu concreto, un espíritu pensante, reflexivo, sensitivo, y hay que tener conciencia acerca de este espíritu que actúa y que concibe este contenido. El captar no es una aceptación pasiva, sino que, no bien el espíritu concibe, existe a la vez su actividad. Sólo en el ámbito de lo mecánico uno de los lados se comporta pasivamente en la aceptación. Luego el espíritu se aproxima a esta positividad con sus representaciones y conceptos; es un ser lógico y una actividad pensante. El espíritu debe conocer esta actividad suya. Ahora este pensar puede pasar a estas o a aquellas categorías. Es el espíritu el que así comienza por lo positivo pero ahí se encuentra esencialmente. Él debe ser el espíritu verdadero y recto, el Espíritu Santo que es lo divino, que comprende y sabe este contenido como divino. Esto es el testimonio del Espíritu que puede ser más o menos desarrollado, como se dijo antes[12].

10. En *Bo* marg.: 26.7.27.
11. Ver 2 Corintios 3,6.
12. Ver *L* 21-23 (216 ss.).

Respecto de la positividad, lo principal es que el espíritu se comporte de modo pensante, sea activo en las categorías y determinaciones del pensar y que ahí sea puramente activo, sintiendo y razonando. Pero la mayoría de los hombres no tiene ninguna conciencia de ser activa en esta recepción. Los teólogos son como el inglés[13] que no sabía que hablaba en prosa; en tanto proceden exegéticamente y —tal como ellos creen— recibiendo pasivamente, no saben para nada que ahí son activos y reflexionan. Ahora bien, si su pensar es un pensar contingente entonces se entrega a las categorías del contenido finito, de la finitud, del pensar finito y es incapaz de captar lo divino en el contenido; lo que se mueve en esas categorías no es el espíritu divino, sino el espíritu finito. En virtud de ese pensar y concebir de modo finito lo divino, lo que es en sí y para sí, en virtud de este pensar de modo finito el contenido absoluto ha ocurrido que las doctrinas fundamentales del cristianismo han desaparecido, en su mayor parte, de la Dogmática. No exclusivamente pero sí principalmente es la filosofía la que ahora es esencialmente ortodoxa. [27] Las proposiciones que siempre tuvieron validez, las verdades fundamentales del cristianismo son conservadas y preservadas por la filosofía.

Ahora bien en el examen de esta religión no procedemos históricamente como el espíritu que comienza por lo exterior sino que partimos del concepto. Aquella actividad que comienza por lo exterior parece comprensible sólo según un aspecto; según otro aspecto ella es autónoma. Aquí nos comportamos esencialmente como esa actividad, con la conciencia del pensar acerca de sí mismo y del itinerario de las determinaciones del pensar — un pensar que se ha examinado y conocido, que sabe cómo piensa y cuáles son las determinaciones finitas del pensar y cuáles las verdaderas. Por otra parte comenzar por lo positivo, los desarrollos individuales del sujeto y la educación en la fe debe ser dejado a un lado no bien procedemos científicamente.

[*Mirada retrospectiva*]

[6] A partir de aquí debemos echar una mirada retrospectiva al itinerario recorrido hasta ahora y discutir acerca de la relación de este itinerario con el último grado de la religión; sólo aquí podemos comprender el

13. El que hablaba en prosa sin saberlo no era un inglés sino el señor Jourdain de la comedia de Molière *El burgués gentilhombre* (*Les Œuvres de Monsieur de Molière*, t. IV, Paris, 1733, pp. 1331 ss. («*Sr. Jourdain*: Así que cuando digo: Nicolasa, tráeme mis pantuflas y dame mi gorro de dormir ¿se trata de la prosa? / *Maestro de filosofía*: Sí, Señor. / *Sr. Jourdain*: A fe mía, hace más de cuarenta años que hablo en prosa sin saber nada de ello; os quedo infinitamente agradecido porque me habéis enseñado esto»). Hegel vuelve a incurrir en la misma confusión en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*, a propósito de Newton, adjudicando la anécdota a un inglés (cf. *W* 15, 447).

sentido de este itinerario. Retomamos lo que ya fue dicho[14]. La religión es el espíritu en cuanto conciencia de su esencia. Allí hay, por un lado, un espíritu, el de la diferencia; el otro es el espíritu en cuanto esencia, en cuanto espíritu verdadero, no finito. Este separar, dirimir y diferenciar que reside en el concepto del espíritu es aquello que hemos denominado la elevación del espíritu de lo finito a lo [7] infinito. Esta elevación aparece metafísicamente en las pruebas de la existencia de Dios. El espíritu finito convierte al espíritu infinito en su objeto, lo sabe como su esencia. Cuando nos expresamos así esto finito es un palabra indeterminada y abstracta y así también lo infinito existe sólo como algo indeterminado. El espíritu determinado como infinito es caracterizado sólo indeterminadamente y no sólo esto sino también unilateralmente.

Hay que ser claros respecto de estas determinaciones lógicas de lo finito y lo infinito[15]; pero cuando las mantenemos separadas estamos en el pensar finito. Cuando decimos «el espíritu infinito», esta palabra «infinito» es comprendida en una determinación unilateral porque tiene frente a sí lo finito. Para no ser unilateral el espíritu debe abarcar la finitud en sí mismo y la finitud no significa sino diferenciarse. «Conciencia» es justamente la modalidad finita del espíritu; en ella hay diferencia. Lo uno está de un lado, lo otro en el otro lado; lo uno posee su límite y su final en lo otro y así ellos son limitados. La finitud no es sino este diferenciar, y este diferenciar dentro del espíritu es la conciencia. El espíritu debe tener conciencia, diferencia, de otro modo no es espíritu; esto es, pues, en él el momento de la finitud. Él debe tener en sí mismo la determinación de la finitud: esto puede parecer blasfemo. Pero si él no tiene en sí mismo la finitud, la tiene frente a sí, en el otro lado, y entonces su infinitud es una mala infinitud. Cuando la determinación de la finitud es considerada como algo que contradice a Dios se toma lo finito como algo fijo y autónomo, no como pasajero, sino como esencialmente autónomo, como una limitación que sigue siendo simplemente limitación, y así no se ha conocido bien la naturaleza de lo finito y de lo infinito. Pero lo finito no es lo absoluto; las cosas finitas no son absolutas y no es absoluta la determinación conceptual y lógica de la finitud, sino que la determinación de ellas consiste precisamente en no ser verdaderas en sí mismas. Cuando Dios meramente se contrapone a lo finito, Él mismo es finito y limitado. Lo finito debe ser puesto en Dios mismo pero no en cuanto insuperable, absoluto y autónomo sino, ante todo, como este simple diferenciar que tenemos en el espíritu, en la conciencia — un diferenciar que, dado que es pasajero [8] y puesto que la finitud no posee ninguna

14. Ver *L* 4 s. y 200 s. (214 y 61 s.).
15. Para lo que sigue ver Hegel, *Wissenschaft der Logik* (*GW* 11, 78-85; trad. de Mondolfo, pp. 121-137); para su amplio desarrollo ver *Gr* 82-109 en la lección de 1824.

verdad, se limita también a superarse eternamente. El espíritu infinito es puesto en esta abstracción unilateral cuando decimos: lo finito se eleva a lo infinito. Aquí esto finito es tomado tan indeterminadamente como la infinitud. Éste es el defecto; debe ser superada esta abstracción de lo infinito, como también la abstracción de lo finito dentro de la cual ante todo percibimos. Ahora bien, el examen de la finitud es lo que nos da el desarrollo y la determinación progresiva.

Hemos comenzado por el concepto de religión. La religión es el espíritu que se relaciona con un sí mismo que es su esencia, el espíritu verdadero, que se reconcilia con éste y lo encuentra en sí mismo. Este concepto de religión es finito porque es sólo concepto; todavía no es la Idea, la realización y actualización del concepto. Es lo verdadero en sí, pero todavía no para sí; en cambio, el espíritu consiste esencialmente en ser para sí lo que él es en sí, lo que es su concepto. Así, en tanto la finitud se determina de modo tal que este ser virtual es sólo el espíritu en su concepto y la religión en su concepto, en esa medida parece que el progreso consiste en superar el concepto, la unilateralidad, el defecto y la mera abstracción del concepto, como quiera que se la conciba, como finitud o como aquella infinitud abstracta. Así, nuestro proceso consistió en superar esa abstracción. Pero entonces lo siguiente es esto: lo que existe ante todo como concepto, como mero concepto, lo subjetivo en el sentido de que el contenido existe sólo virtualmente, es igualmente lo primero y lo inmediato. Lo que existe sólo virtualmente y según su concepto —como el hombre en cuanto niño— es sólo lo inmediato en la existencia, en cuanto existir y, por eso, la finitud que debe ser examinada en primer lugar es lo inmediato.

Luego hemos tomado este itinerario. Ante todo hemos examinado el concepto del espíritu o de la religión. Pero esta virtualidad o este mero concepto en cuanto tal no es sino la modalidad inmediata de este concepto, el ser inmediato, y esto lo tenemos en el ámbito natural. Lo natural corresponde al ser inmediato; la finitud es el ser inmediato. Ahora bien, el espíritu en su ser inmediato es la conciencia empírica, la autoconciencia inmediata que se considera como la esencia y la potencia de la naturaleza. Este espíritu inmediato está colmado y determinado en sí mismo, es concreto pero sólo empíricamente concreto. Porque el contenido [9] que lo colma es este contenido de las inclinaciones y deseos, de los impulsos y pasiones, y este cumplimiento primero es cumplimiento de la mera naturalidad del espíritu. Eso constituye la finitud del espíritu, esta autoconciencia natural y empírica. El espíritu está colmado empíricamente, pero todavía no conceptualmente; pero se trata de que él llegue a ser para sí lo que es en sí, que él llegue a su concepto. Este progreso es lógico; reside en la naturaleza misma de la determinación el determinarse así progresivamente — ésa es la necesidad lógica.

Vimos, además, la forma ulterior de esa finitud. Esta finitud que es el ser inmediato puede ser determinada también de modo que el ser uno consigo mismo de este espíritu inmediato y finito, o que el espíritu que todavía no llegó a la separación o a diferenciarse de esta naturalidad y deseo, todavía no existe en sí mismo ni alcanzó la determinación de la libertad. Para ser libre el espíritu debe alejar esto inmediato, natural y empírico y prescindir de ello. Lo siguiente es así la diferencia, el adentrarse el espíritu en sí mismo, a partir de su estar sumergido en lo natural. Hemos visto diversas formas de ello. Teníamos aquella forma excelente, la religión hindú, este ensimismarse[16], Brahm, la pura autoconciencia, esta separación en la que, hecha abstracción de todo lo concreto, todo lo natural, todo placer y toda representación ha sido puesto el ensimismarse de la pura autoconciencia. Pero esta separación es a la vez abstracta; este pensar es vacío por un lado y, por otro lado, es autoconciencia inmediata que todavía no se distingue de sí misma, que no posee ningún objeto y que no es otra cosa que el saber subjetivo y abstracto. Luego la primera unidad a partir de este conocimiento, la primera reconciliación, consiste en que esta interioridad sea colmada por la exterioridad[17], que no se muestre más como abstracción sino como concreción, que asuma en sí la exterioridad, que primero se muestre como potencia. Ésta es la relación tosca en la que lo interior significa sólo algo exterior que no existe aún en toda su naturalidad.

El segundo grado[18] era el comienzo de una religión espiritual, a saber, una religión de la libertad del espíritu concentrada en sí misma, una religión para la cual lo natural que colmaba a la religión precedente no existe como un contenido autónomo que [10] constituye inmediatamente el cumplimiento sino que es sólo la aparición de una interioridad que es ética y está determinada como interioridad racional. Así esta interioridad es concreta en sí misma, de modo que lo concreto le pertenece, es su propia determinación y naturaleza y es lo ético en general. Esto posee ciertamente lo natural como manifestación y aparición suya; pero esta interioridad concreta, lo ético, todavía no ha sido puesta en sí como subjetividad. Esta finitud proviene del hecho de que lo ético se diferencia en potencias éticas particulares y es sólo una colección de es-

16. Ver en el presente volumen *L* 140 ss. (148 ss.). Aun cuando el ensimismarse [*Insichsein*] define al budismo y al lamaísmo, forma la base de la religión hindú en las lecciones de 1824 y de 1827.

17. Hegel se refiere probablemente a las religiones que en esta lección de 1827 había considerado como «las religiones de la transición, la religión de la luz y la religión egipcia». Hegel puede aludir a la conexión entre la pura interioridad del bien y la pura exterioridad de la luz; cf. *L* 194 ss. (165 ss.).

18. Para estos dos párrafos ver la exposición de las religiones griega y judía en la segunda parte de esta lección de 1827; ver en el presente volumen *L* 3 ss. (179 ss.).

tas potencias, de modo que el contenido es algo particular. Es totalidad abarcadora, pero sólo integridad, no subjetividad — la aparición se presenta todavía sensible.

El otro modo de finitud consiste en que lo exterior es todavía el ser sensible. En esta segunda esfera del haberse adentrado en sí hemos visto, frente a aquella religión de la belleza, la religión de la sublimidad, la espiritualidad colmada en sí misma, de modo que estas particularidades, estas potencias éticas han sido resumidas en un fin por medio del cual lo Uno, el espíritu, es determinado como existiendo en sí mismo, como sabio. Ahí tenemos el espíritu en su libertad, concreto en sí mismo y determinado en sí mismo; el hecho de que él sea sabio significa eso. Sólo este espíritu merece para nosotros el nombre «Dios», mientras que el anterior no lo merece. Él no es substancia sino sujeto. Así el espíritu tiene un fin en sí y está determinado en sí mismo. Pero el contenido de su subjetividad, su determinación infinita, el contenido inmanente a él, denominado fin, es todavía abstracto.

Lo tercero consiste en que el fin recibe un contenido abarcador y universal pero primeramente mundano y exterior (en los romanos). La sabiduría es un fin pero en la forma de la abstracción. La exterioridad es la modalidad de este fin en cuanto desarrollado. Es un fin en el mundo, una unidad, pero todavía abstracta, abstracta aún en esta realidad y es, por eso, dominio como tal; así el fin es la subjetividad con una realidad abarcadora pero de modo que el sujeto abarca sólo la finitud.

Ahora la transición es el espíritu que ha ido dentro de sí, el concepto que no tiene otro fin que él mismo, este sabio que existe en sí con un fin que no es sino él mismo, Dios mismo. [11] La Idea no tiene otro fin que ella misma y ahora este concepto es purificado para tener un fin que es abarcador pero también es un fin recuperado en la subjetividad. El espíritu es el que posee como fin último su concepto, su misma esencia concreta y posee este fin eternamente realizado y objetivado, y ahí es libre cabe sí mismo y es libertad, porque este fin es su misma naturaleza. Con esto ha sido superada la finitud. Este proceso tiene la determinación más precisa de contener el determinarse en sí, lo distintivo del espíritu. Ello implica que en esta esfera el espíritu se muestra como puesto en sí mismo. El espíritu consiste en ser lo que se autodetermina infinitamente. La serie de formas que hemos recorrido es una serie de grados sucesivos; pero ellas se reúnen en la forma absoluta e infinita, en la subjetividad absoluta, y el espíritu sólo es espíritu en cuanto determinado como subjetividad absoluta.

Hemos visto, por un lado, el despojarse de estas distintivos y modos de la finitud, de las formas finitas; pero lo otro consiste en que el espíritu, el concepto mismo, es un determinarse de modo que deba recorrer estas formas para ser espíritu. Este contenido es espíritu sólo cuando ha reco-

rrido estas determinaciones. El espíritu es la esencia, pero sólo en cuanto que ha regresado a sí mismo desde sí mismo, en cuanto que regresa y está cabe sí mismo y pone desde sí este estar cabe sí. Del poner resultan las diferentes determinaciones de esta actividad y estas determinaciones diferentes son las formas que el espíritu debe recorrer.

Hemos dicho: el espíritu es inmediato. Ésa es una modalidad de la finitud. Asimismo el espíritu es el concepto que se determina. La primera forma en la que él se determina es la de dirimirse en sí y ser inmediato según esta forma de la finitud. El concepto se determina y se pone como inmediato; todavía nosotros somos ese concepto para el cual el espíritu se determina y se pone como inmediato. Pero lo último consiste en que este concepto y subjetividad a la que se ordena el espíritu no le sea exterior, sino que sea la misma subjetividad absoluta e infinita, la forma infinita. La forma infinita es el ciclo de este determinar; el concepto es espíritu sólo cuando él se determina a través de [12] este ciclo y cuando lo ha recorrido. Sólo entonces él es lo concreto. Esto[19], por un lado, significa desprenderse de los modos de la finitud; por otro lado es el dirimirse y el regresar a sí mismo desde el dirimirse; sólo así él es puesto como espíritu. El espíritu inicialmente no es sino un presupuesto; el hecho de que él exista como espíritu y sea concebido como espíritu no es nada inmediato y no puede ocurrir inmediatamente. Sólo después de este ciclo recorrido, él es espíritu, en cuanto dirimirse y regresar a sí. Lo que hemos recorrido en nuestro tratado es el devenir y la autoproducción del espíritu mismo y él sólo es espíritu como aquel que se produce eternamente así. Este itinerario es, pues, la comprensión y concepción del espíritu. El concepto es el que se determina y recupera estas determinaciones en sí mismo, en el concepto, y así él es subjetividad infinita. El resultado es el concepto que se pone y que se posee como contenido suyo. Eso es la Idea absoluta. Idea es la unidad del concepto y de la realidad, del concepto y de la objetividad, de la objetivación. La verdad consiste en la adecuación de la objetividad al concepto; pero sólo es adecuado al concepto aquel que se posee a sí mismo como objetivado, como objeto. El contenido en cuanto Idea es la verdad.

La libertad en la Idea es este aspecto: el concepto es libre en cuanto que está cabe sí mismo en el concepto. Sólo la Idea es la verdad e igualmente la libertad. La Idea es lo verdadero y lo que es verdadero de este modo es el Espíritu absoluto. Ésa es la verdadera definición del espíritu. El concepto que se determina a sí mismo, que se ha convertido en su propio objeto y que con ello ha puesto finitud en él pero igualmente ha superado su finitud habiéndola colmado de sí mismo, eso es el espíritu.

19. En *Bo* marg.: 27.7.27.

[13] Estamos habituados a decir de Dios: Dios es el creador del mundo, justo, omnisciente y sabio. Pero ése no es el conocimiento de lo que es Dios, de la verdad; es la modalidad de la representación y del entendimiento. También se debe determinar el concepto por predicados[20]; pero ése es un pensar reflexivo, imperfecto, no es un pensar por el concepto, un pensar del concepto de Dios, de la Idea. Se llaman «predicados» las determinaciones particulares. «Propiedades» como tales son determinaciones particulares diversas entre sí. Si se piensa determinadamente sus diferencias, ellas caen en contradicción mutua, y esta contradicción no es resuelta o lo es sólo de modo arbitrario-abstracto, superficial. Se la resuelve sólo en una abstracción en cuanto que se hace que las propiedades se moderen entre sí respectivamente, o en cuanto que se prescinde de su particularidad.

Se sigue que así Dios, en cuanto determinado por predicados, no es concebido como viviente. Esto es lo mismo que hemos dicho, a saber, que las contradicciones no son resueltas a no ser abstractamente. La vitalidad de Dios o del Espíritu no es sino determinarse —lo cual puede aparecer también como predicado— ponerse en la finitud, en la diferencia y en la contradicción, pero a la vez superar eternamente esta contradicción. Eso es la vida, el acto, la actividad de Dios; Él es actividad y actuosidad absolutas y su actividad consiste en ponerse en la contradicción pero en superarla y reconciliarla eternamente: el que resuelve estas contradicciones es Dios mismo. Según esto, determinar mediante predicados es lo imperfecto en cuanto que ellos sólo son determinaciones particulares. La contradicción no es resuelta y, en consecuencia, se da la representación de que no sería Dios mismo la solución de estas contradicciones, que no sería Él mismo el que las resuelve. Así parece entonces que nuestra particularidad humana sería sólo la que [14] capta en Él aspectos determinados y diferentes y que estas determinaciones serían más bien nuestras. Pero la particularización no corresponde meramente a nuestra reflexión, sino que es la naturaleza de Dios, del Espíritu, su concepto mismo. E igualmente Él no consiste en resolver la contradicción abstractamente sino de modo concreto. Eso es entonces el Dios viviente.

DIVISIÓN

[28] Después de haber indicado la relación de lo visto hasta ahora con la Idea de Dios mismo en cuanto que es el concepto mismo el que hace

20. Hegel critica el proceder de la *theologia naturalis* según el cual, después de las pruebas de la existencia de Dios, sigue una deducción de los atributos divinos (de inteligencia, potencia, voluntad, sabiduría y bondad) Ver, por ejemplo, C. Wolff, *Theologia naturalis*, Pars I, cap. ii-iv.

estas diferencias y en ellas se alcanza a sí mismo —sólo así el concepto es la Idea— ahora debemos considerar la Idea en su desarrollo y en su misma ejecución. Ante todo hay que examinar la división. Externamente podemos decir: esta Idea es para nosotros; ahí tenemos las distinciones de que Dios es la Idea absoluta en primer lugar, para el pensamiento, para el pensar en cuanto tal. Este contenido, en cuanto que existe para el pensamiento y para el ámbito del pensar, puede y debe ser captado también en la modalidad de la representación. En efecto, en tanto que la Idea eterna es para el pensar de todos los hombres y este pensar de todos los hombres está fuera del pensar filosófico que se desplaza a la forma del pensar mismo, éste debe existir también en la modalidad de la representación. La Idea de Dios debe ser considerada, ante todo, tal como ella existe en sí o para el pensar. Esa es la Idea eterna de Dios para sí mismo, lo que Dios es para sí mismo, es decir, la Idea eterna en el ámbito del pensar como tal.

Lo segundo es que Dios es la Idea no sólo para nosotros como pensantes sino que la Idea eterna existe para el espíritu finito, exterior y empírico, para la intuición sensible, para la representación. El existir, el ser que Él se da para la representación es, ante todo, la naturaleza, y por eso ahora uno de los modos como Dios existe para la representación consiste en que el espíritu finito y empírico conoce a Dios desde la naturaleza. Pero el otro modo consiste en que Él existe para el espíritu finito como espíritu finito. Así el mismo espíritu finito y concreto está implicado necesariamente en el modo como Dios es para él y le es manifiesto. En efecto, Dios como tal no puede ser propiamente para el espíritu finito, pero en el hecho de que Él es para el espíritu finito ya se supone que éste no mantiene firme su finitud, no la considera una entidad fija, sino que consiste justamente en reconciliarse con Dios. En cuanto espíritu finito, [29] él ha sido colocado en estado de separación, de caída, de estar fuera de Dios; en tanto que él como tal, en este ser fuera de Dios, se refiere a Dios existe esta contradicción del estar desdoblado y separado de Dios. Por consiguiente, el espíritu concreto, el espíritu finito determinado como finito se halla en contradicción respecto de este objeto suyo, de este contenido suyo, y ahí se encuentra ante todo la apetencia de superar esta contradicción y separación que aparece en el espíritu finito como tal, la apetencia de la reconciliación. La apetencia es el comienzo; lo siguiente es entonces que Dios llegue a existir para el espíritu finito, que el contenido divino sea representado para él, que es a la vez el espíritu que representa y que existe de un modo finito y empírico. Esto sólo puede ocurrir en cuanto que a él se le aparece el Espíritu, pero exteriormente, de modo que así se brinde la conciencia de lo que es Dios.

Lo tercero es que, por decirlo así, Él llega a existir para la sensación, para la subjetividad y en la subjetividad del espíritu, en lo más ín-

timo del espíritu subjetivo, de modo que sea llevada a cabo realmente la reconciliación, la superación de aquella separación, de modo que Dios como Espíritu esté en su comunidad, que la comunidad sea liberada de esa oposición y posea la conciencia y la certeza de que es libre en Dios.

Ésos son los tres modos de comportarse el sujeto con Dios y tres modos de existir Dios para el espíritu subjetivo. En tanto hicimos esta diferencia y división hemos procedido de un modo más bien empírico y acogido la diferencia empíricamente, de nuestra parte. Sabemos acerca de nuestro espíritu que, ante todo, estamos pensando sin que exista en nosotros esta oposición y desdoblamiento; que, en segundo lugar, nosotros somos el espíritu finito, el espíritu en su desdoblamiento y separación, y que, en tercer lugar, somos el espíritu en la sensación de subjetividad, en el regreso a sí, la reconciliación, el sentimiento más íntimo. Lo primero de estos tres es el ámbito de la universalidad; lo segundo, el ámbito de la particularidad, y lo tercero, el de la singularidad. Estos tres ámbitos diversos son un presupuesto que así hemos acogido como determinación nuestra; pero no los debemos considerar como ámbitos que son diversos de un modo exterior [30] o como modalidades exteriores respecto de Dios sino que es la Idea misma la que establece esta diferencia. Ahora bien, la Idea absoluta y eterna es, primero, en sí y para sí misma, Dios en su eternidad antes de la creación del mundo y fuera del mundo; en segundo lugar, el hecho de que Dios crea el mundo y pone la separación. Ahí Él crea tanto la naturaleza como el espíritu finito. Esto creado así es, inicialmente, algo otro, puesto fuera de Dios: pero Dios consiste esencialmente en reconciliar consigo lo ajeno, lo particular, lo puesto separadamente de Él; Él debe reconducir a la libertad y a su verdad a esto ajeno, esta caída, este modo cómo la Idea se dirimió y cayó fuera de sí misma. Éste es el camino, el proceso de la reconciliación.

Lo tercero es que mediante este proceso de la reconciliación el Espíritu ha reconciliado consigo lo que Él ha diferenciado de sí mismo en su dirimir y juzgar, y así Él es el Espíritu Santo, el Espíritu en su comunidad. Pero éstas no son diferencias externas que hemos elaborado meramente según aquello que somos nosotros, sino que ellas son el acto y la vitalidad desarrollada del mismo Espíritu absoluto; se trata de su misma vida eterna, que es un desarrollo y una reducción de este desarrollo a sí misma. Esta vitalidad en el desarrollo y realización del concepto es lo que debemos considerar ahora[21].

21. En *W* sigue la división de la lección de 1831; W^2 da la versión más detallada: «Debemos considerar la Idea como autorrevelación divina, y ésta debe ser tomada en las tres determinaciones indicadas.

»Según la primera de ellas Dios existe para el espíritu finito pura y exclusivamente como pensar: tal es la conciencia teórica en la que el sujeto pensante actúa muy calmadamente: todavía no ha sido puesto en la relación y en el proceso, sino que actúa en la calma

EL PRIMER ELEMENTO: [DIOS EN SU IDEA ETERNA]

[74] Lo primero es, por tanto, considerar a Dios en su Idea eterna[22], tal como Él es en sí y para sí, pero todavía antes o fuera de la creación del mundo, por decirlo así. En tanto Él existe en sí de este modo, se trata de la Idea eterna que todavía no ha sido puesta en su realidad, que todavía es la Idea abstracta. Dios es creador del mundo; pertenece a su ser y a su esencia ser creador y, en tanto no es creador, es concebido deficientemente. El hecho de que Él es creador no es un *actus* que habría ocurrido una sola vez: lo que existe en la Idea es momento eterno y eterna determinación de la Idea.

[La Idea eterna]

Dios en su Idea eterna existe todavía en el elemento abstracto del pensar en general, en la Idea abstracta del pensar, no del concebir. Esta Idea

muy inmutada del espíritu pensante, ahí Dios es pensado para él y así éste se encuentra en el silogismo simple por el hecho de que él, en virtud de su diferencia que aquí todavía existe en su idealidad y no ha llegado a la exterioridad, se reúne consigo mismo y está inmediatamente cabe sí mismo. Ésta es la primera relación que existe sólo para el sujeto pensante que se ocupa exclusivamente del contenido puro. Esto es el Reino del Padre.

»La segunda determinación es el Reino del Hijo en el que Dios existe para la representación en el elemento del representar en general —el momento de la particularización en general—. En este segundo punto de vista lo que antes era lo otro de Dios sin la determinación de la alteridad, ahora recibe esta determinación de lo otro. En aquel primer punto de vista Dios era caracterizado de un modo sensible, como el Hijo no diferente del Padre, en cambio en el segundo elemento el Hijo recibe la determinación de la alteridad y así, de la pura idealidad del pensar ha pasado a ingresar en la representación. Si según la primera determinación Dios ha engendrado sólo un Hijo, ahora Él produce la naturaleza; ahora lo otro es la naturaleza; así la diferencia logra su derecho. Lo diferente es la naturaleza, el mundo en general, y el espíritu relacionado con éste es el espíritu natural, aquí interviene también como contenido aquello que antes habíamos denominado «sujeto»: aquí el hombre está implicado en el contenido. En tanto aquí el hombre se refiere a la naturaleza y es también natural, lo es sólo dentro de la religión: con ello se trata de la consideración religiosa de la naturaleza y del hombre. El Hijo entra en el mundo: éste es el comienzo de la fe; cuando hablamos de la entrada del Hijo ya estamos empleando el lenguaje de la fe. Dios propiamente no puede existir para el espíritu finito como tal porque Él, en cuanto que existe para éste, supone inmediatamente que el espíritu finito no mantiene su finitud como una entidad fija y que se relaciona con el Espíritu, se reconcilia con Dios. En cuanto espíritu finito ha sido colocado en un estado de caída y de separación de Dios; así se encuentra en contradicción con este objeto y contenido suyo y esta contradicción es, ante todo, la apetencia de su superación. Esta apetencia es el comienzo y lo siguiente consiste en que Dios llegue a ser para el espíritu, que el contenido divino sea representado para él, pero que a la vez el espíritu exista de modo empírico y finito, así se le manifiesta empíricamente lo que es Dios. Pero no bien lo divino se le presenta en esta historia, ésta pierde el carácter de ser historia exterior y se convierte en historia divina, de la manifestación de Dios mismo. — Esto configura la transición al Reino del Espíritu, que implica la conciencia de que el hombre está reconciliado virtualmente con Dios y que la reconciliación existe para el hombre, el proceso de la reconciliación misma está contenido en el culto».

22. Ver Hegel, *WL* (*GW* 11.21:18-2; trad. esp., 47, pp. 3-6).

pura es lo que ya conocemos, y por eso no hace falta que nos detengamos en ella a no ser brevemente.

Esta idea eterna es caracterizada como lo que denominamos la Trinidad santa, es decir, Dios mismo, eternamente uno y trino. El Espíritu es este proceso, movimiento y vida. Esta vida consiste en diferenciarse y determinarse, y la primera diferencia es el hecho de que Él existe como esta misma Idea universal. Esta Universalidad contiene la Idea entera, pero a la vez sólo la contiene, es sólo la Idea virtual. En este juicio [*Urteil*] está lo otro, lo que se contrapone a lo Universal, lo Particular, Dios en cuanto diferente de aquél, pero de modo que esto diferente es en sí y para sí la Idea entera, de modo que estas dos determinaciones son también para sí lo mismo, esta identidad, lo Uno, de modo que esta diferencia ha sido superada no sólo virtualmente y que no sólo nosotros sepamos esto, sino que ha sido puesto el hecho de que ellos, estos dos diferentes, son lo mismo, que estas diferencias [75] se superan en cuanto este diferenciar es poner la diferencia como nula y es uno que está en el otro cabe sí mismo.

Esto, el hecho de que eso sea así, es el mismo Espíritu Santo o, dicho según la modalidad del sentimiento, es el Amor eterno: el Espíritu Santo es el Amor eterno. Cuando se dice «Dios es el amor», ha sido dicho algo grande y verdadero. Pero carecería de sentido comprender esto como simple determinación, sin analizar lo que es el amor. Porque el amor es un diferenciar entre dos que, empero, no son simplemente diferentes entre sí. El amor es la conciencia y sentimiento de la identidad de estos dos, de existir fuera de sí y en el otro: no poseo mi autoconciencia en mí, sino en el otro. Pero este otro, el único en el que estoy satisfecho y pacificado conmigo —y no existo sino en cuanto que estoy en paz conmigo, porque si no lo estoy soy la contradicción que se disgrega— este otro, en tanto a su vez está fuera de sí, sólo tiene su autoconciencia en mí y ambos somos sólo esta conciencia de estar fuera de nosotros y de identificarnos, somos esta intuición, sentimiento y saber de la unidad. Eso es el amor, y el discurso acerca del amor es un discurso vacío si no se sabe que el amor es lo que diferencia y lo que supera la diferencia. Y eso es la Idea simple y eterna.

[Los predicados divinos]

Cuando[23] de Dios se dice lo que Él es, se aducen ante todo sus propiedades: Dios es esto y aquello; Él es determinado mediante predicados. Tal es la modalidad de la representación, del entendimiento. Los predicados son distintivos, particularizaciones: justicia, bondad, omnipotencia, etcé-

23. En *Bo* marg.: 30.7.27.

tera. Los orientales[24], cuando tienen el sentimiento de que ésta no es la manera verdadera de caracterizar la naturaleza de Dios, dicen que Él es πολυώνυμος y que no se deja agotar por predicados — porque en este sentido los nombres son lo mismo que los predicados. [76] Lo propiamente defectuoso de esta modalidad de definir por predicados es aquello en virtud de lo cual surge precisamente esa muchedumbre infinita de predicados, el que sólo sean determinaciones particulares, que existan muchas determinaciones de este tipo cuyo único portador es el sujeto. En tanto son determinaciones particulares y son consideradas, pensadas y desarrolladas según su distintivo ellas entran en la oposición y en la contradicción mutua porque no sólo son diversas, sino también opuestas, y estas contradicciones no han sido resueltas.

Esto aparece también cuando se dice que esos predicados deben expresar la relación de Dios con el mundo. El mundo es otra cosa que Dios. Los predicados como particularidades no son adecuados a la naturaleza de Dios; aquí reside el motivo para considerarlos de otro modo, como relaciones de Dios con el mundo: omnipresencia, omnisciencia de Dios en el mundo. Según esto, los predicados no contienen la verdadera relación de Dios consigo mismo sino la relación con otra cosa, con el mundo. Así son limitados; por eso caen en la contradicción.

Tenemos conciencia de que Dios no es representado vivamente cuando tantas particularidades son enumeradas en forma yuxtapuesta. Dicho de otro modo esto es lo que se dijo antes, las contradicciones de los diferentes predicados no han sido resueltas. La solución de la contradicción está contenida en la Idea: el determinarse Dios a lo diferente de sí mismo pero, a la vez, el superar eternamente esta diferencia. La diferencia mantenida sería contradicción.

Si ahora indicamos predicados de Dios en el sentido de que son particulares, primeramente nos hemos esforzado en resolver su contradicción. Ésa es una operación exterior, es nuestra reflexión y, puesto que es exterior y es nuestra y no un contenido de la Idea divina, se sigue de ahí que las [77] contradicciones de hecho no pueden ser resueltas. Pero la Idea consiste en superar las contradicciones puestas por ella. Su contenido propio y su determinación es poner esta diferencia y superarla absolutamente, y en esto consiste la vitalidad de la Idea misma.

[La prueba ontológica]

[Q] En el punto de vista en el que nos encontramos interesa pasar del concepto al ser. Hay que recordar también la determinación de las pruebas

24. Hegel se refiere a Filón según el relato de Neander (*Gnostische Systeme*, p. 12).

metafísicas de Dios, que son el itinerario para llegar al ser desde el concepto. La Idea divina [47] es el concepto puro, el concepto sin limitación alguna. La Idea implica que el concepto se determine y con ello se ponga como lo diferente de sí mismo. Eso es momento de la Idea divina y, dado que el espíritu pensante y reflexivo tiene presente este contenido, se sigue la necesidad de esta transición y promoción. Vimos antes[25] la lógica de esta transición; ella está contenida en aquella pretendida prueba mediante la cual en el concepto mismo, desde el concepto y en virtud del concepto se debe pasar a la objetividad y al ser en el elemento del pensar. Aquello que aparece como necesidad subjetiva, como exigencia subjetiva, es el mismo contenido, es un momento de la misma Idea divina. Cuando decimos: «Dios ha creado un mundo» también aquí se trata de un pasaje del concepto a la realidad; pero ahí el mundo está determinado como lo esencialmente diverso de Dios, como la negación de Dios, como existiendo fuera de Dios, sin Dios, de modo ateo. En la medida en que el mundo es determinado como lo otro no tenemos la diferencia como una diferencia en el concepto mismo, como contenida, para nosotros, en el concepto; en cambio, ahora, el ser y la objetividad deben mostrarse en el concepto como actividad, resultado y determinación del concepto. Con ello se ha mostrado que aquí, en la Idea, esto posee el mismo contenido que era exigido en la forma de aquella prueba de la existencia de Dios. En la Idea absoluta, en el elemento del pensar Dios es simplemente universalidad concreta, ponerse como otro pero de modo que este otro es determinado a ser Él mismo, inmediata y simultáneamente, de modo que la diferencia sea sólo ideal, esté superada inmediatamente y no revista la figura de la exterioridad, y esto significa que lo diferente debe ser mostrado en el concepto y dentro de él. [48] Dentro de la Lógica[26] se vuelve claro que todo concepto determinado consiste en superarse, en existir como la contradicción de sí mismo, en poner lo diferente de sí mismo, y así el concepto mismo queda afectado por esta unilateralidad y finitud, de ser subjetivo y puesto como subjetivo, de que las determinaciones del concepto y las diferencias están puestas sólo como ideales y no como diferencias de hecho. Es el concepto que se objetiva.

[Misterio para el entendimiento]

[77] Cuando decimos «Dios» hemos dicho sólo su aspecto abstracto; y si decimos «Dios el Padre» hemos dicho de Él lo universal tan sólo abstractamente y según su finitud. Su infinitud consiste en que Él supera

25. En la lección de 1827 la prueba ontológica se expuso en su primera parte; ver *L* 218-223 (94-99).

26. Ver *WL* (*GW* 12, 127 ss.; trad. esp., pp. 621-626).

esta forma de la universalidad abstracta y de la inmediatez mediante la cual está puesta la diferencia; ahora bien, Él consiste en superar la diferencia. Sólo así Él es verdadera realidad, verdad e infinitud.

Esto es la Idea especulativa, lo racional en cuanto pensado o el pensar de lo racional. El pensar no especulativo, propio del entendimiento, persiste en la diferencia como diferencia, por ejemplo, en la antítesis de lo finito y lo infinito; a ambos se atribuye carácter absoluto pero también relación mutua y, en esa medida, unidad; con ello está puesta la contradicción.

La Idea especulativa se opone no sólo a lo sensible sino también al entendimiento; por eso es un misterio para ambos. Ella es un μυστήριον tanto para el modo de consideración sensible como para el entendimiento. En efecto, μυστήριον es lo racional. Ya en los neoplatónicos esta expresión significa sólo filosofía especulativa. La naturaleza de Dios no es un misterio en sentido habitual, al menos en la religión cristiana. En ella Dios ha dado a conocer lo que Él es; ahí Él es manifiesto. En cambio, Él es un misterio para la percepción sensible externa, para la representación, para los modos de consideración sensible y para el entendimiento.

Lo sensible como tal posee como determinación fundamental la exterioridad, la mutua exterioridad; espacio y tiempo son la exterioridad en la que los objetos existen de modo yuxtapuesto y sucesivo. El modo de consideración sensible está habituado a tener presente lo diverso, la mutua exterioridad. Supone que las diferencias permanecen aisladas [*für sich*], en exterioridad recíproca. Esto no se encuentra en la razón. Por eso lo que está en la Idea es un misterio para aquel [modo de consideración]. Porque ahí existe otro modo, otra relación y otra categoría que los poseídos por la sensibilidad: justamente la Idea, este diferenciar que igualmente [78] no es ninguna diferencia, no persiste en esta diferencia. Dios se intuye en el diferente, está unido consigo en su otro, ahí sólo está cabe sí mismo y reunido consigo, en el otro se intuye a sí mismo. Esto contraría totalmente a lo sensible; en lo sensible uno está aquí y otro está allí. Cada uno vale como algo autónomo; para eso no vale aquel modo de ser según el cual algo es en cuanto que se posee en el otro. En lo sensible dos cosas no pueden estar en el mismo lugar: ellas se excluyen. En la Idea las diferencias no están puestas como excluyéndose, sino que no existen sino en este reunirse la una con la otra. Esto es lo verdaderamente suprasensible, no lo suprasensible del entendimiento que debe estar enfrente; porque así es igualmente algo sensible, a saber, algo extrínseco e indiferente en sí.

También para el entendimiento esta Idea es un misterio que lo trasciende. Porque el entendimiento es este mantener fijas las determinaciones del pensar, un perdurar en ellas como simplemente autónomas, una respecto de la otra, diversas, permaneciendo y fijándose en una exterioridad recíproca. Lo positivo no es lo negativo, la causa no es el efecto, etc.

Pero para el concepto también es verdad que estas diferencias se superan. Como diferencias siguen siendo finitas y el entendimiento persiste en lo finito. Sí, también con lo infinito él procede poniéndolo en el lado opuesto a lo finito. Pero lo verdadero es que tanto lo finito como lo infinito que se le contrapone no son verdaderos sino pasajeros. En esta medida es un misterio para la representación sensible y para el entendimiento, y ambos se resisten a lo racional de la Idea.

El viviente existe y tiene impulsos, apetencias; así él posee la diferencia en sí mismo y ella surge en él. Así el viviente es una contradicción, y el entendimiento comprende esas diferencias [79] de modo tal que cree que la contradicción no se resuelve; cuando aquéllas son puestas en relación se daría justamente la contradicción que no se resolvería. El viviente posee apetencias y así es contradictorio, pero la satisfacción es la superación de esta contradicción. En el impulso y en la apetencia me he distinguido de mí. Pero la vida consiste en resolver la contradicción, en satisfacer la apetencia, en apaciguarla, pero de modo que la contradicción vuelve a surgir; la vida es el alternarse de la diferencia, de la contradicción y de su superación. Pero, habiendo considerado aisladamente el impulso y la satisfacción, el entendimiento tampoco comprende que en lo afirmativo, en el sentimiento de sí existe simultáneamente su propia negación, su confín y su carencia, pero que, en cuanto sentimiento de sí mismo, desborde a la vez esta carencia. Tal es, pues, la representación determinada del μυστήριον; se lo denomina inconcebible, pero lo que parece inconcebible es el concepto mismo, lo especulativo o el hecho de que lo racional sea pensado. La diferencia es disuelta determinadamente mediante el pensar. Pero cuando el entendimiento llegó hasta ahí dice: «es una contradicción», se queda ahí e insiste en la contradicción frente al hecho de que la vida misma consiste en superarla. Cuando el impulso es analizado aparece la contradicción y ahí el entendimiento puede decir: «es lo inconcebible».

Así la naturaleza de Dios es lo inconcebible; pero, como se dijo, esto no es sino el concepto mismo que implica la diferencia, mientras que el entendimiento insiste en esta diferencia y dice: «Esto no se puede captar». Porque el principio del entendimiento es la identidad abstracta consigo mismo y no la identidad concreta que unifica estas diferencias. Según la identidad abstracta [80] lo uno y lo otro son autónomos, para sí, y también se relacionan mutuamente. Esto es denominado lo inconcebible. El concepto es la disolución de la contradicción; el entendimiento no llega hasta ahí porque parte del presupuesto de que lo uno respecto de lo otro es y sigue siendo simplemente autónomo.

|Al dicho de que la Idea divina es inconcebible se le agrega también la circunstancia de que el contenido de la Idea aparece en la religión de modo sensible o intelectivo [*Verständigen*] porque la religión es la verdad

para todos los hombres. Así tenemos las expresiones «Padre» e «Hijo» — una caracterización tomada de lo viviente sensible, de una relación que se encuentra en lo viviente. En la religión la verdad está revelada en cuanto al contenido; pero otra cosa es que este contenido se encuentre en la forma del concepto o del pensar, del concepto en su forma especulativa[27].

27. Este tema se halla en varios pasajes de W que transmiten la lección de 1831. En W^2: «Esta Idea eterna es caracterizada en la religión cristiana como lo denominado la Santa Trinidad, es decir, Dios mismo, el eternamente uno y trino. Aquí Dios existe sólo para el hombre pensante que se mantiene calmo y aislado. Los antiguos lo denominaron 'entusiasmo'. Se trata de la pura consideración teórica, de la quietud suprema del pensar pero, a la vez, de la actividad suprema de captar la Idea pura de Dios y de llegar a ser consciente de ella. — El misterio del dogma de la esencia de Dios es comunicado a los hombres; en él creen ellos y ya son dignos de la verdad suprema cuando la asumen sólo en su representación sin que sean conscientes de la necesidad de esta verdad, sin que la conciban. La verdad es la revelación de lo que el Espíritu es en sí y para sí; el hombre mismo es espíritu y por eso la verdad es para él, pero él inicialmente posee la verdad que llega a él; ella no tiene para él la forma de la libertad, sino que es sólo algo dado y recibido, pero es algo que sólo él puede recibir porque él es espíritu. Esta verdad, esta Idea, ha sido denominada el dogma de la Trinidad — Dios es el Espíritu, la actividad del saber puro, la actividad que está cabe sí misma. Sobre todo Aristóteles* ha concebido a Dios en la determinación abstracta de la actividad. La actividad pura es saber (en la época escolástica: *actus purus*)** pero para ser puesta como actividad ella debe estar puesta en sus momentos: al saber pertenece otra cosa que es sabida y aquél se la apropia en tanto que la sabe. En esto reside el hecho de que Dios, el que eternamente existe en sí y para sí, se engendre eternamente como Hijo suyo y se distinga de sí mismo —el juicio [*Urteil*] absoluto—. Pero aquello que Él distingue así de sí mismo no posee la figura de la alteridad, sino que lo diferenciado no es inmediatamente sino aquello de lo que ha sido separado. Dios es Espíritu: ninguna oscuridad, ningún color ni mezcla penetra en esta luz pura. La relación del Padre y del Hijo ha sido tomada de la vida orgánica y empleada de un modo representativo; esta relación natural es meramente figurativa y por eso nunca corresponde enteramente a lo que debe ser expresado. Decimos: Dios engendra eternamente a su Hijo, Dios se diferencia de sí mismo, así comenzamos a hablar de Dios; Él obra esto y se encuentra cabe sí mismo simplemente en el otro que ha sido puesto (la forma del amor). Pero debemos saber bien que Dios es esta misma operación entera. Dios es el comienzo, Él obra esto, pero Él es igualmente el final, la totalidad: sólo así, como totalidad, Él es el Espíritu. Dios meramente como el Padre no es todavía lo verdadero (así, sin el Hijo, es sabido en la religión judía). — Él es más bien comienzo y final, Él es su presuposición y se presupone a sí mismo (eso no es sino otra forma de la diferencia), Él es el proceso eterno. — El hecho de que esto sea la verdad, la verdad absoluta, reviste la forma de algo dado, pero el saberlo como lo verdadero en sí y para sí es obra de la filosofía y es todo el contenido de la filosofía. En ella se demuestra que todo contenido de la naturaleza y del espíritu se mueve dialécticamente hacia este punto central como su verdad absoluta. Aquí ya no se trata de demostrar que este dogma, este misterio silencioso, es la verdad absoluta: esto se lleva a cabo en toda la filosofía». W^1, parecido (*1831*).

* Ver Aristóteles, *Metafísica*, Λ 7, ed. Erasmo II, 395 Æ (1072b 18-30) («La intelección por sí se refiere a lo mejor por sí como la [intelección] suprema al [Bien] supremo. Pero la inteligencia se entiende a sí misma captando al inteligible y ella se vuelve inteligible entrando en contacto con aquél y entendiéndolo de modo que sea una misma cosa la inteligencia y el inteligible. Porque la inteligencia es receptiva del inteligible y de la esencia pero está en acto al poseerlos. De este modo lo que la inteligencia parece tener de divino es más aquel [inteligible] que esta [actividad receptiva] [ἐκεῖνο μᾶλλον τοῦτου] y la contemplación es lo más placentero y lo mejor. Luego es admirable que el dios goce siempre de lo que no-

Una forma ulterior de lo intelectivo es la siguiente. Cuando decimos: «Dios en su eterna universalidad consiste en diferenciarse, determinarse, poner su propio otro y a la vez en superar la diferencia, estar ahí cabe sí mismo y sólo es Espíritu mediante este ser-producido», entonces aparece el entendimiento y cuenta: 1, 2, 3. «Uno» es, ante todo, algo enteramente abstracto. En cambio, los tres «unos» son caracterizados más profundamente cuando son determinados como personas. La personalidad es lo que se fundamenta en la libertad — el modo primero, más profundo y más íntimo, pero también el modo más abstracto como la libertad se da a conocer en el sujeto. El hecho de que él sepa: «yo soy persona, soy para mí», es la rigidez absoluta. Luego, en tanto cada una de esas diferencias es determinada como «uno» o incluso como «persona» parece que, mediante la determinación de la persona, se ha vuelto todavía más insuperable lo exigido por la Idea, que estas diferencias no sean consideradas como diferentes, sino simplemente como una sola cosa, como la superación de la diferencia. «Dos» no podrían ser «uno»; cada uno de ellos es un ser para sí duro, rígido, autónomo. La Lógica[28] demuestra que la categoría de lo «uno», lo «uno» totalmente abstracto, es una mala categoría. Si digo «uno» [de Dios], lo digo [también] de toda otra cosa. [81] Por lo que concierne a la personalidad, debe ser abandonado el carácter de la persona, del sujeto, su aislamiento y separación. Lo ético, el amor consisten en abandonar su particularidad, su personalidad particular y en extenderla a la universalidad; lo mismo [ocurre con] la amistad. En la amistad, en el amor, yo abandono mi personalidad abstracta y por eso la recupero como concreta. Lo verdadero de la personalidad consiste en conquistarla por sumergirse y estar sumergido en lo otro.

Pero[29] aun cuando también la representación capte el contenido en sus formas el contenido pertenece, al pensar. Consideramos la Idea en su universalidad, tal como está determinada en el pensar puro mediante el

sotros [sólo gozamos] en algún momento y, si él goza mejor, más admirable resulta. Ahora bien, él goza así. Y en él hay vida; porque actuar con la inteligencia es vida y él es este acto mismo; y el acto subsistente es su vida óptima y perpetua. Decimos que el dios es el óptimo viviente perpetuo de modo que en el dios haya vida eterna continua y perpetua; porque eso mismo es el dios»). Según Erasmo el Inteligible divino (la Substancia o el Bien supremo) es mejor que la misma actividad de la Inteligencia receptiva y amante del Bien. Hegel utiliza la edición de Erasmo pero no refiere el ἐκεῖνο al Inteligible sino al acto de entender (ἐνέργεια; cf. Hegel, *W* 14, 331). Según Ross más divina es la posesión del inteligible que su recepción. H. Seidl retorna a la lectura de Erasmo.

** En sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* (*W* 18) Hegel emplea esta expresión a propósito de las formas separadas de Tomás de Aquino (*De ente et essentia*, cap. 5 [según Tiedemann]). Pero aquí Tomás reserva el calificativo de *actus purus* a Dios en cuanto que Él es el mismo *ser subsistente*, ser respecto del cual las formas puras, como los ángeles, no son acto puro sino acto mezclado con potencia.

28. Ver *WL* (*GW* 11, 91-97; trad. esp., pp. 146 ss.).

29. En *Bo* marg.: 31.7.27.

pensar puro. Esta Idea es una y es toda verdad; justamente por eso lo particular que es captado como verdadero puede y debe ser captado según la forma de esta Idea. La naturaleza y el espíritu finito son producto de Dios; en ellos hay racionalidad. El hecho de que algo ha sido creado por Dios implica que posee en sí verdad, la verdad divina, es decir, lo distintivo de esta Idea en general. Ahora bien, la forma de esta Idea no existe en Dios sino como Espíritu; si la Idea divina es captada en las formas de la finitud no está puesta tal como es en sí y para sí — ella está así sólo en el espíritu. Ella existe ahí de modo finito; pero, como dijimos, el mundo es algo producido por Dios y la Idea divina siempre constituye el fundamento de lo que el mundo es en general. Conocer la verdad de algo significa conocerlo y determinarlo según la verdad y en la forma de esta Idea.

[Resonancias de la tríada]

En las religiones anteriores también encontrábamos resonancias de aquella tríada en cuanto verdadera determinación, especialmente en la religión hindú. Ciertamente esta tríada ha llegado a la conciencia en cuanto que lo uno no debe permanecer como lo uno, que así no es tal como debe ser verdaderamente, sino que es como este movimiento, este diferenciar y relación mutua de los diferentes. Pero ahí en la *Trimurti* lo tercero no es espíritu ni reconciliación verdadera, sino generación y corrupción, la categoría de la mutación que es ciertamente unidad de los diferentes, pero una unificación muy inferior — una reconciliación todavía abstracta. En la religión cristiana la santa Trinidad [*Dreifaltigkeit*] no aparece en el fenómeno inmediato, sino sólo cuando el Espíritu ha ingresado en ella, es decir, en la comunidad, y la Idea es perfecta cuando el espíritu que es inmediato y creyente [82] se ha elevado al pensar.

También es sabido que la Trinidad ha desempeñado un papel esencial en los pitagóricos y en Platón, pero las determinaciones se han quedado en la mera abstracción, en parte en la abstracción de los «unos» —1, 2, 3— y, en parte, en Platón, algo más concretamente, la naturaleza de lo uno, luego la de lo otro, lo en sí diverso, θάτερον, y lo tercero es la unidad de ambos. Aquí no se está en el modo de fantasía de los hindúes, sino en la mera abstracción. Son determinaciones del pensamiento mejores que los números y que la categoría del número, pero todavía son determinaciones enteramente abstractas del pensamiento. Ello es sumamente sorprendente en Filón, que estudió profundamente la filosofía pitagórica y platónica, así como en los judíos alejandrinos y en los sirios. Especialmente los herejes y, principalmente, los gnósticos, fueron aquellos en quienes surgió esta conciencia de la verdad, de la Idea, de lo uno y trino, pero ellos llevaron este contenido a representaciones turbias y fantásticas.

Además de las formas ya mencionadas puede advertirse ahí una muchedumbre innumerable de formas en las que el contenido de la Trinidad se manifestó diversamente y en diversas religiones. Pero esto pertenece propiamente a la historia de la Iglesia. Según su importancia son éstas: primeramente, el Padre, lo Uno, el ὄν, es lo abstracto, que es caracterizado como abismo, profundidad, es decir, lo todavía vacío, lo inefable y lo inconcebible que está por encima de todo concepto. Porque lo vacío e indeterminado es lo inconcebible, lo negativo del concepto, y su determinación conceptual consiste en ser este aspecto negativo, porque no es sino la abstracción unilateral y no constituye sino un momento del concepto. Lo segundo, la alteridad, el determinar y la actividad de determinarse es, según la caracterización más universal, λόγος, la actividad racional determinante, así como la palabra. La palabra es este simple hacerse entender que no constituye ni llega a ser una diferencia firme, sino que es entendida inmediatamente y que, así como existe inmediatamente, es igualmente asumida en la interioridad y ha regresado a su origen. Luego el segundo momento es determinado también como σοφία, sabiduría, el hombre originario y totalmente puro, un otro existente respecto de aquella primera [83] universalidad, un particular, un determinado[30]. Con esto ha sido determinado como el ejemplar originario del hombre, *Adan Kadmon*, el unigénito. No se trata de algo contingente sino de una actividad eterna que no pertenece meramente a un tiempo; en Dios hay sólo un nacimiento, el acto como actividad eterna, una determinación esencialmente pertinente de lo universal[31]. Lo esencial es que esta σοφία, el unigénito, permanece igualmente en el seno de Dios; luego la diferencia es nula.

Esta verdad, esta Idea, ha fermentado en esas formas. Lo capital es saber que estos fenómenos, por salvajes que sean, son racionales y tienen su fundamento en la razón, y saber qué razón hay allí. Pero también hay que saber discernir la forma de racionalidad que está presente y que todavía no es adecuada al contenido. En efecto, esta Idea propiamente ha sido puesta más allá del hombre, del mundo, del pensamiento y de la razón, y ella ha sido contrapuesta de tal modo que esta determinación, que es toda verdad y la sola verdad, ha sido considerada como algo meramente peculiar de Dios, algo que se queda más allá y que no se refleja en aquello que aparece en la alteridad como mundo, naturaleza, hombre. En esa medida esta idea fundamental no ha sido considerada como Idea universal.

30. Así *L*; *W* agrega: «Dios es creador y, ciertamente, en la determinación del Logos, como palabra que se exterioriza y se expresa como la ὅρασις, el ver divino» (*1831*).

31. Así *L*; *W*: «Ahí hay una verdadera determinación que atañe a la cualidad de ambos, pero es sólo la misma y única substancia; por eso ahí la diferencia, aún determinada como persona, es superficial» (*1831*).

Jacob Böhme fue el primero que reconoció la Trinidad de otro modo, como universal. Las modalidades de su representar y pensar son más bien fantásticas y salvajes; no se elevó a formas puras del pensar. Pero el fundamento predominante de su fervor y lucha fue conocer la Trinidad en todas las cosas y por doquier. Él dijo, por ejemplo, que la Trinidad debía nacer en el corazón del hombre[32]. Ello es el fundamento universal de todo lo que debe ser considerado según la verdad como finito, pero, en su finitud, como la verdad que está en él. Así, Jacob Böhme intentó que la naturaleza y el corazón o el espíritu del hombre fueran representados ciertamente según su modalidad pero [también] según las determinaciones de la Trinidad.

En la época reciente, y especialmente gracias a la filosofía kantiana, esta tríada volvió a llamar la atención como un tipo, un esquema, ciertamente sin ningún modo de desarrollo pero ya en formas de pensamiento muy determinadas. Pero uno de los aspectos consiste en que la Idea, en tanto que es sabida como lo esencial y como la naturaleza de Dios, no debe ser mantenida ahí enfrente, como un más allá, como había ocurrido antes, sino que la meta del conocer es saber la verdad también en lo particular; [84] y, si se conoce esto, todo lo que es verdad en lo particular contiene la forma de esta Idea. En efecto, conocer significa saber algo en su distintivo; pero su naturaleza es la naturaleza de lo distintivo mismo, y esta naturaleza de lo distintivo es la que ha sido expuesta en la Idea. | La exposición de la *Lógica*[33] consiste en que esta Idea es lo simplemente verdadero, que todas las determinaciones del pensamiento son este movimiento del determinar[34].

EL SEGUNDO ELEMENTO: [LA IDEA EN SU APARECER Y EN LA FINITUD]

[92] Ahora consideramos la Idea eterna en el segundo elemento, en la forma de la conciencia, del representar en general, o esta Idea en cuanto que sale de su universalidad e infinitud y entra en la determinación de la finitud.

Aquí la primera modalidad es nuevamente la modalidad y forma de la universalidad de la Idea en cuanto a su contenido, pero también en este sentido: Dios está por doquier. Él está presente en todas las cosas; la presencia de Dios es precisamente esta verdad que está en todas las

32. «Tan cerca de ti está Dios / que el nacimiento de la santa Trinidad acontece también en tu corazón; / en tu corazón nacen las tres personas / Dios / Hijo / Espíritu Santo» (Jacob Böhme, *Aurora oder: Morgenröhte im Aufgang* (*Theosophia revelata*), 1715, cap. 10, p. 116; trad. esp. de Agustín Andreu, *Aurora*, Madrid, Alfaguara, 1979, p. 128).

33. Ver Hegel, *WL* (*GW* 12, 236-237; trad. esp., pp. 725 s.).

34. Así *L*, *W*, *I lu*: «A la lógica atañe probar que la Trinidad es lo verdadero» (*Va*).

cosas. Aquí puede advertirse, además, lo siguiente: lo universal, esto es, lo abstracto, debe encabezar la ciencia; científicamente se debe comenzar por lo universal. Pero, de hecho, él es lo posterior en la existencia; es lo virtual que aparece tardíamente, en el saber, y que llega tardíamente a la conciencia y al saber. La forma de la Idea aparece como resultado que, empero, es lo virtual, el comienzo; así como el contenido de la Idea consiste en que lo último es lo primero y lo primero lo último, también lo que aparece como resultado es el presupuesto, lo virtual, el fundamento. Ahora hay que considerar esta Idea en el segundo elemento, en el elemento de la aparición en general.

Desde dos aspectos podemos comprender esta progresión.

El primero es éste. El sujeto para el cual es esta Idea es el sujeto pensante. Las formas de la representación tampoco suprimen [93] nada de la naturaleza de esta forma fundamental, a saber, que esta forma fundamental existe sólo para los hombres como pensantes. El sujeto se comporta pensando y piensa esta Idea; pero el sujeto es también autoconciencia concreta. Luego esta Idea debe existir para el sujeto como autoconciencia concreta, como sujeto real.

O podría decirse: aquella Idea es la verdad absoluta; la verdad absoluta es para el pensar; ahora bien, para el sujeto la Idea debe ser no sólo verdad, sino que él mismo tenga, respecto de la Idea, la certeza que le corresponde a él como tal, como finito, empírico y concreto, como sujeto sensible. La Idea no goza de certeza para el sujeto sino en cuanto que ella es percibida y existe para el sujeto. Aquello de lo que puedo decir: «eso es», goza de certeza para mí, es sabido inmediatamente, es cierto. Demostrar que aquello que es, también es necesario o que aquello que es cierto para mí es verdadero configura una mediación ulterior y no es algo asumido inmediatamente. Así se configura la transición a lo universal.

El otro aspecto de la progresión parte de la Idea. El eterno ser en sí y para sí consiste en desplegarse, determinarse, juzgarse, ponerse como diferente; pero la diferencia también está superada eternamente, en ella lo que es en sí y para sí ha retornado a sí eternamente — sólo así es espíritu. Lo diferente ha sido determinado de modo que la diferencia haya desaparecido inmediatamente, y que ella sea una relación de Dios, de la Idea, consigo misma. Este diferenciar es sólo un movimiento o un juego del amor consigo mismo en el que no se llega a la seriedad de la alteridad, de la separación y del desdoblamiento. En esta medida lo otro es determinado como Hijo y lo que es en sí y para sí es determinado como amor, según el sentimiento en una determinación superior, como espíritu que está cabe sí mismo, que es libre. En la Idea así determinada existe la determinación de la diferencia, pero de modo todavía inacabado: se trata sólo de la diferencia abstracta en general. Todavía no estamos con la diferencia en su peculiaridad; la diferencia es sólo una determinación. Los

diferentes son puestos como lo mismo y todavía no han llegado a determinarse como poseyendo una determinación diversa.

Desde este aspecto el juicio [*Urteil*] de la Idea debe comprenderse de modo que lo otro que llamamos también «Hijo» reciba la determinación de lo otro como tal — de modo que esto otro [94] existe como algo libre para sí mismo y aparece como algo real, exterior, sin Dios, como algo que es. Su idealidad, su eterno haber retornado en lo que es en sí y para sí es puesto como inmediatamente idéntico en la primera identidad o Idea. Para que la diferencia exista se requiere la alteridad y que lo diferente sea la alteridad como ente [*Seiendes*]. Sólo la Idea absoluta se determina a sí misma y, en tanto se autodetermina como absolutamente libre en sí, está segura en sí misma. Ella es esto en cuanto que se autodetermina a dejar en libertad lo determinado, de modo que exista autónomamente, como objeto autónomo. Lo libre no está presente sino para lo libre; sólo para el hombre libre existe también otro como libre. La libertad absoluta de la Idea consiste en que ella, en su determinar y juzgar, deja que lo otro sea libre y autónomo. Este otro dejado en libertad y autonomía es el mundo.

La verdad del mundo es sólo su idealidad, no el hecho de que él posea verdadera realidad. El mundo consiste en ser pero sólo idealmente; no es algo eterno en sí mismo, sino algo creado, cuyo ser sólo es algo puesto. El ser del mundo consiste, por decirlo así, en poseer sólo por un instante el ser, en superar su separación respecto de Dios, este desdoblamiento, y en ser sólo esto: retornar a su origen, ingresar en la relación del espíritu y del amor y mantenerse en la relación del espíritu y del amor que es el tercer elemento. Así, el segundo elemento es el proceso del mundo en sí, que pasa de la caída y de la separación a la reconciliación.

Éste es el segundo elemento: la creación del mundo. Lo primero en la Idea es sólo la relación del Padre con el Hijo en una reconciliación eterna o en un no ser reconciliados porque ahí no se encuentra todavía ninguna caída. Pero lo otro recibe también la determinación de la alteridad, del existente. Es en el Hijo, en la determinación de la diferencia donde ella prosigue hacia una diferencia ulterior, donde la diferencia obtiene el derecho de la diversidad.

Esta transición que está en el momento del Hijo ha sido expresada por Jacob Böhme, como se dijo[35], en cuanto que el primer unigénito, Lucifer, el portador de la luz, había sido el resplandor, la claridad, pero se había imaginado en sí mismo, es decir, se había puesto para sí y prosiguió hasta el ser y así cayó. Pero [95] en su lugar ingresó inmediatamente el unigénito eterno. En este punto de vista, aquel otro no es considerado como

35. Probablemente Lasson introdujo esta remisión para justificar una repetición de la lección de 1824. En la lección de 1827 [cf. *L* 83 (239 s.)] Hegel ya había hablado de Böhme, pero sólo en contexto trinitario.

Hijo sino como mundo exterior, como mundo finito que está fuera de la verdad, como el mundo de la finitud donde lo otro posee la forma de ser, pero por naturaleza es sólo lo ἕτερον[36], lo determinado diferente, limitado y negativo. El mundo finito es el aspecto que se diferencia de aquel otro que permanece en la unidad. Así se descompone en el mundo natural y el mundo del espíritu finito. Ahora la naturaleza ingresa en la relación con el hombre y no en la relación directa con Dios, porque la naturaleza no es saber. Dios es el Espíritu; la naturaleza no sabe nada del Espíritu. Ella está hecha por Dios pero no entra en relación directa con Él, en cuanto que ella no está sabiendo. Ella está sólo relacionada con el hombre y en esta relación ella es lo que se llama el aspecto de su dependencia. Pero en tanto que el pensar conoce que ella es creada por Dios y que en ella hay entendimiento y razón, ella es sabida por el hombre pensante. Ella es puesta en relación con lo divino en cuanto que conoce la verdad de ella misma[37].

36. De las *Lecciones sobre historia de la filosofía* (*W* 14, 233) cabe deducir que Hegel se refiere aquí a Platón: «[Decimos que] los géneros se mezclan entre sí y que el ser y lo diverso penetran todo y se compenetran mutuamente; así pues lo diverso [ἕτερον] en cuanto que participa del ser *es* en virtud de esta participación pero no aquel ser del que participa sino otro [ser]; ahora bien, el que es otro que el ser es manifiesta y necesariamente no ser; a su vez el ser, en cuanto que participa de lo diverso sería lo diverso de los otros géneros, como diverso de todos ellos; no es ninguno de ellos en particular ni en conjunto sino él mismo, de modo que, así como indiscutiblemente el ser no es innumerables veces, también las otras cosas tanto en particular como en conjunto son de muchos modos y no lo son a la vez» (Platón, *Sofista*, 254c-259d, especialmente 259a-b).

37. W^2 (y W^1 en otro contexto) agregan este pasaje de la lección de 1831: «No es este el lugar para hablar de las variadas formas de relación del espíritu finito con la naturaleza; su consideración científica pertenece a la fenomenología del espíritu*o a la doctrina del espíritu. Esta relación debe ser tratada aquí dentro de la esfera de la religión, de modo que la naturaleza sea para el hombre no sólo este mundo inmediato y exterior, sino un mundo en el que el hombre conoce a Dios, así la naturaleza es para el hombre una revelación de Dios. Esta relación del espíritu con la naturaleza había sido vista ya antes, en las religiones étnicas, en las que habíamos encontrado las formas de elevación del espíritu desde lo inmediato a lo necesario —en cuanto que la naturaleza es interpretada como contingente— y a alguien que actúa de modo sabio y teleológico. Luego la conciencia de Dios que posee el espíritu finito está mediada por la naturaleza. El hombre ve a Dios a través de la naturaleza, la naturaleza es todavía una envoltura y una configuración no verdadera.

»Lo diferente de Dios es aquí realmente un otro y posee la forma de otro: es la naturaleza que existe para el espíritu y para el hombre. Por eso se debe realizar la unidad y se debe tomar conciencia de que el fin y la determinación de la religión son la reconciliación. Lo primero es el abstracto llegar a ser conscientes de Dios, el hecho de que en la naturaleza el hombre se eleva a Dios; esto ha sido visto en las pruebas de la existencia de Dios, a este ámbito pertenecen también las consideraciones piadosas: cuán magníficamente Dios hizo todo, cuán sabiamente Él organizó todo. Estas elevaciones se dirigen sencillamente a Dios y pueden partir de este o de aquel asunto. La piedad hace esas consideraciones edificantes, comienza por lo muy particular e ínfimo y ahí reconoce algo superior. Muy frecuentemente ahí se mezcla la opinión equívoca de que aquello que ocurre en la naturaleza sea considerado como algo superior a lo humano. Pero esta misma consideración, en tanto que comienza por lo singular, es inadecuada; se le puede contraponer otra consideración: la causa debe ser proporcio-

[112] La[38] verdad es considerada como puesta en el segundo elemento, en el elemento finito. Lo primero a considerar es la apetencia de la verdad, lo segundo es el modo de su aparición.

[*La apetencia de la verdad y la conciencia de la oposición*]

[113] Por lo que concierne a lo primero, a la apetencia, con ella se presupone que en el espíritu subjetivo se encuentra la exigencia de saber la verdad absoluta. Esta apetencia implica inmediatamente el hecho de que el sujeto carece de verdad. Pero en cuanto espíritu él está simultáneamente por encima de esta carencia de verdad, la cual es para el sujeto lo que debe ser superado. Más concretamente, la carencia de verdad implica que el sujeto se encuentra en su desdoblamiento respecto de sí mismo y, según eso, la apetencia expresa que este desdoblamiento que está en el sujeto respecto de su verdad es superado y reconciliado y que esta reconciliación en sí mismo no puede ser sino reconciliación con la verdad. Ésta es la forma más precisa de la apetencia. Se trata de esta determinación, que el desdoblamiento está simplemente en el sujeto, que el sujeto es malo, que es el desdoblamiento en sí, la contradicción, no lo disgregado, sino lo simultáneamente recogido en sí. Sólo mediante eso él está desdoblado y es la contradicción en sí mismo.

De aquí se sigue la exigencia de recordar y determinar lo que es la naturaleza y la definición del hombre para sí y el modo como debe ser considerada su naturaleza, como debe considerarse él y qué debe saber él acerca de sí mismo. Aquí llegamos inmediatamente a determinaciones opuestas. Una dice: el hombre es bueno por naturaleza, su esencia universal y substancial es buena; él no está desdoblado en sí mismo, sino que su esencia y concepto consisten en que por naturaleza él es armonía consigo y paz consigo mismo. Contra esa determinación está la segunda: el hombre —en su ser natural y substancial— es malo por naturaleza.

nada al fenómeno, ella misma debe contener la limitación que posee el fenómeno: nosotros buscamos el fundamento particular que explique esta particularidad. La consideración de un fenómeno particular posee siempre esta inadecuación. Además, estos fenómenos particulares son naturales; pero Dios debe ser concebido como espíritu** y también debe ser espiritual aquello en donde lo conocemos. Se dice:*** «Dios truena con su trueno y, pese a ello, no es conocido»; en cambio, el hombre espiritual exige algo superior a lo meramente natural. Para ser reconocido como espíritu debe Dios hacer algo más que tronar» (*1831*).

* Probablemente Hegel no se refiere aquí al libro de 1807 *Phänomenologie des Geistes* (*GW* 9) sino al capítulo homónimo en la *Enciclopedia* de 1827 § 413-439; en este supuesto «la doctrina del espíritu» equivaldría a la Psicología de la *Enciclopedia* § 440-482.

** Ver Juan 4,24 («Dios es espíritu y quien lo adora lo hará en espíritu y en verdad»).

*** Ver Job 37,5 según la versión de Lutero («Dios truena admirablemente con su voz / hace grandes cosas que no comprendemos»).

38. En *Bo* marg.: 2.2.27.

Éstas son las oposiciones para nosotros, para la consideración exterior: ora esta opinión ora aquélla han estado en boga. Lo ulterior es que no se trate sólo de una consideración que hacemos nosotros sino de que el hombre sepa cómo está constituido él mismo y cuál es su destino.

El hombre es bueno por naturaleza[39]: en nuestra época esta representación es más o menos lo predominante. Pero si es verdadera la tesis de que el hombre por naturaleza es bueno y no está desdoblado, al hombre no le apetece la reconciliación ni necesita ninguna reconciliación y así todo el itinerario que hemos considerado es superfluo.

Es esencial decir que el hombre es bueno; es espíritu [114] virtualmente, es racionalidad, fue creado a imagen de Dios[40]. Dios es el bien y el hombre como espíritu es el espejo de Dios, es bueno virtualmente. Ésta es una tesis correcta. En ella se funda exclusivamente la posibilidad de su reconciliación. Pero la dificultad y ambigüedad de la tesis reside en la determinación de lo «virtual» [*an sich*]. El hombre es bueno virtualmente; con ello se cree haber dicho todo pero esta virtualidad es precisamente lo unilateral con lo que no se ha dicho todo. El hombre es bueno virtualmente, es bueno sólo intrínsecamente, según su concepto, pero no por ello es bueno según su realidad efectiva [*Wirklichkeit*]. El hombre, en cuanto que es espíritu, debe ser efectivamente, debe ser para sí [*für sich*] lo que él verdaderamente es. La naturaleza física persiste en lo virtual, es el concepto virtual. Precisamente esto, ser el hombre bueno virtualmente, en este «virtualmente» se contiene esta deficiencia. Las leyes de la naturaleza son la virtualidad de la naturaleza; ella permanece fiel a sus leyes y no se aparta de ellas. Éstas son lo substancial de ella y, justamente por eso, ella se queda dentro de la necesidad. En cambio, el otro aspecto consiste en que el hombre debe ser para sí mismo lo que él es virtualmente, en que él deba llegar a serlo para sí [*actualmente*]. «Bueno por naturaleza» significa «bueno inmediatamente» y el espíritu consiste justamente en no ser algo natural e inmediato sino que el hombre en cuanto espíritu consiste en salir de la naturalidad y en pasar a esta separación de su concepto y de su existir inmediato. Pero en la naturaleza el concepto no llega a su ser para sí; en ella no interviene esta separación entre un individuo y su ley o esencia substancial porque justamente ese individuo no es libre. En cambio, el hombre consiste en oponerse a su ser virtual [*Ansichsein*], a su naturaleza universal y en ingresar en esta separación.

La otra determinación resulta inmediatamente de lo que acaba de ser dicho, que el hombre no debe seguir siendo tal como él es inmediatamente; él debe ir más allá de su inmediatez: eso es el concepto del espíritu.

39. Ver *L* 226 (277) y nota.
40. Ver Génesis 1,26-27; cf. *ibid.* 5,1.

El hombre es bueno por naturaleza: eso es correcto, pero con ello se ha dicho sólo algo unilateral. Aquel ir más allá de su naturalidad y de su ser virtual es ante todo lo que fundamenta el desdoblamiento en el hombre, aquello por medio de lo cual se pone el desdoblamiento. Este desdoblamiento es un salir de aquella naturalidad e inmediatez; pero esto no debe entenderse como si lo malo fuera sólo aquel salir, sino que este salir ya está contenido en la naturalidad misma. Lo virtual es lo inmediato; pero, puesto que lo virtual del hombre es el espíritu, [115] el hombre es, ya en su inmediatez, salir de ella, decaer de ella, de su ser virtual. En ello se fundamenta la segunda tesis: el hombre es malo por naturaleza; lo malo es su ser virtual, su ser natural. El defecto se encuentra inmediatamente en su ser natural; por ser espíritu él es diferente de su ser virtual y es el desdoblamiento. El hombre es malo si existe sólo según su naturaleza. La manera como el hombre existe virtualmente, según su concepto, es denominada, bastante abstractamente, «el hombre según su naturaleza»; pero en sentido concreto el hombre natural es el hombre que sigue sus pasiones e impulsos, que está en el deseo y aquel cuya ley es su inmediatez natural. El hombre en su ser natural es inmediatamente un ser volitivo y, en tanto que el contenido del querer no es sino el impulso y la inclinación, el hombre es malo. Él no es un animal en cuanto a la forma, en cuanto que posee voluntad y querer; pero el contenido, el fin de su querer, sigue siendo todavía lo natural. Éste es el punto de vista, superior, que el hombre es malo por naturaleza porque él es natural.

La vacua representación de que el primer estado del hombre fue el estado de inocencia equivale al estadio de lo natural, del animal. El hombre no debe ser inocente, animal; en tanto que es bueno no debe ser bueno como una cosa natural sino de modo responsable, voluntario e imputable. Responsabilidad [*Schuld*] significa simplemente imputabilidad. El hombre bueno lo es con y por su voluntad y, en esa medida, con su responsabilidad. «Inocencia» [*Unschuld*] significa carecer de voluntad, por cierto existir sin maldad pero también sin bondad. Todo lo natural, todos los animales son buenos; pero esta bondad no puede corresponder al hombre.

La exigencia absoluta consiste en que el hombre no persista como voluntad natural y como ser natural. Por cierto él es a la vez conciencia, pero como hombre puede ser un ser natural en tanto que lo natural constituye el fin, el contenido y la determinación de su querer. Debemos examinar más en detalle esta determinación. El hombre es hombre en cuanto sujeto y, en cuanto sujeto natural, es este sujeto singular, así como su voluntad es esta voluntad singular colmada con el contenido de la singularidad. Esto quiere decir que el hombre natural [116] es egoísta. Ahora bien, del hombre llamado bueno exigimos al menos que se regule según determinaciones y leyes universales. La naturalidad de la voluntad es, más concretamente, el egoísmo de la voluntad; en cuanto natu-

ral su voluntad es particular, diferente de la universalidad de la voluntad y opuesta a la racionalidad de la voluntad formada para lo universal.

Si ahora consideramos lo que el hombre es virtualmente, ahí encontramos inmediatamente lo defectuoso del ser virtual. Por el hecho de ser malo en cuanto voluntad natural el hombre no ha sido superado el otro aspecto, de ser bueno virtualmente; él sigue siendo siempre eso según su concepto. Pero el hombre es reflexión y conciencia y, con ello, es diferenciar en general, es un sujeto real, un «este» diferente de su concepto y, en tanto que este sujeto es primariamente diferente y no ha regresado todavía a la unidad e identidad de la subjetividad y del concepto o a la racionalidad, su realidad es la realidad natural y ésta es egoísmo. El ser malo presupone inmediatamente la relación de la realidad con el concepto; pero con esto ha sido puesta la contradicción del ser-virtual o concepto y de la singularidad, la contradicción del bien y del mal. Ésta es, pues, la oposición [por] la que preguntamos ante todo. Es falso preguntar: ¿el hombre es por naturaleza bueno o malo? Ésta es una posición falsa. Igualmente superficial es decir que él es tanto bueno como malo. Virtualmente, según su concepto, él es bueno; pero esta virtualidad es una unilateralidad e implica la determinación [opuesta] de que la realidad efectiva, el sujeto, el «éste» es sólo voluntad natural. Con ello han sido puestos tanto uno como otro, pero en contradicción, de modo que uno de los dos aspectos presupone el otro y de modo que no sólo uno sino ambos están en esta relación de oposición.

Tal es la primera determinación fundamental, la determinación conceptual esencial.

[*Representación de esta figura*]

[126] Tal es el tipo de figura en la cual esta determinación conceptual aparece en la representación como una historia [127] y es representada para la conciencia de un modo intuitivo y sensible, de modo que sea considerada como un acontecimiento. Se trata de la historia conocida en el Génesis. Se dice[41] que Dios creó al hombre a su imagen: ése es el concepto del hombre. El hombre vivió en el paraíso que puede ser denominando un jardín de animales. Esta vida es llamada estadio de inocencia. Además se dice[42] que en el paraíso se encontraba el árbol del conocimiento del bien

41. Hegel combina Génesis 1,26-27 con 2,8 ss. («Yahvé Dios plantó un jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado»). La versión griega de los Setenta tradujo «jardín» (en hebreo: *gan*) por παράδεισος (en el *Avesta*: *pairidaeza*), parque cerrado. El significado de «jardín de animales» puede haber sido forjado por Hegel a partir de Jenofonte, *Anábasis* I,ii,7 («Ciro tenía una residencia real y un gran jardín lleno de bestias salvajes que él cazaba a caballo...»). Ver antes, nota a *L* 29 (116).

42. Hegel resume Génesis 2, 9.16-17 y 3,1 ss.

y del mal y que el hombre comió del árbol contrariando el mandamiento de Dios. Por un lado se afirma formalmente que este comer fue la trasgresión de un mandamiento; pero lo esencial es el contenido que hay que establecer, que el pecado consistió en el hecho de que el hombre comió del árbol del conocimiento del bien y del mal y con ello aparece ciertamente el fraude de la serpiente, que el hombre será igual a Dios si posee el conocimiento del bien y del mal.

Se dice, pues, que el hombre comió de este árbol. Del contenido se desprende que el fruto es una representación exterior que pertenece sólo a la exposición sensible. De hecho se dice que el hombre se elevó al conocimiento del bien y del mal y que este conocimiento y diferencia es la fuente del mal, el mal mismo. El ser malo es puesto en el acto del conocer, de la conciencia. Ciertamente, como se dijo más arriba[43], el ser malo reside en el conocer, el conocer es la fuente del mal. Porque conocer o, en general, conciencia, significa este juzgar, este distinguirse en sí mismo. Los animales no poseen ninguna conciencia, no tienen este diferenciarse en sí mismos y carecen de todo libre ser para sí respecto de la objetividad en general. Pero el desdoblamiento es lo malo, la contradicción; él contiene los dos aspectos, el bien y el mal. Sólo en este desdoblamiento está contenido el mal y por eso él mismo es el mal. Luego es muy correcto decir que es la conciencia aquello en donde aparece primero el bien y el mal.

Se representa que el primer hombre experimentó esta caída. Ahí tenemos nuevamente este modo sensible de expresarse. Según el pensamiento, la expresión «el primer hombre» significa tanto como «el hombre virtual», «el hombre en cuanto hombre», no cualquier hombre singular, contingente, no uno entre tantos, sino el absolutamente primero, el hombre según su concepto. El hombre en cuanto tal es conciencia; por ser hombre él ingresa en este desdoblamiento, en la conciencia que, en su determinación ulterior, es el conocimiento. Pero en tanto que el hombre universal [128] es representado como primero, es representado como distinto de los demás. Por eso surge la pregunta: ¿Es sólo uno el que hizo esto? ¿Cómo esto llegó a los demás? Ahí entonces interviene la representación de la herencia del pecado que se transmite a todos. Mediante ésta se corrige la otra representación deficiente, de que el hombre como tal sea intuido como un primer hombre. Mediante esta representación de la comunicación y de la herencia queda integrada la unilateralidad, que el desdoblamiento, que reside simplemente en el concepto del hombre, sea representado como el acto de un hombre singular. Nosotros no necesitamos ninguna de las dos representaciones, ni la primera ni aquella otra que la corrige; es el hombre como tal quien, en cuanto conciencia, experimenta este desdoblamiento.

43. Muy probablemente Lasson introdujo esta remisión para justificar la repetición respecto del pasaje de *Ms* 85b-86a, correspondiente a la lección de 1821.

Pero así como en este desdoblamiento está el mal también en él se encuentra el centro de la conversión que la conciencia contiene en sí, de modo que también este desdoblamiento ha sido superado. Cuando el relato informa que un ser extraño, la serpiente, tentó al hombre bajo el pretexto de que el hombre sería igual a Dios cuando supiera distinguir el bien y el mal se representa así que el acto del hombre provino del principio malo. Pero se pone en boca del mismo Dios la confirmación de que el conocimiento del bien y del mal pertenece a lo divino del hombre. Él[44] mismo dice[45]: «Mira, Adán se ha vuelto como uno de nosotros». La palabra de la serpiente no era, pues, ningún engaño. Esto habitualmente es pasado por alto según el prejuicio que se ha tenido una vez; se cree que es una ironía[46] de Dios, que hizo una sátira.

A continuación el trabajo y el parto[47] de las mujeres son caracterizados como castigo del pecado. En general ésta es una consecuencia necesaria. El animal no trabaja o lo hace sólo por coacción, no por naturaleza; no come su pan con el sudor de su rostro ni produce él mismo su pan sino que encuentra en la naturaleza la satisfacción de todas las necesidades que tiene. También encuentra en la naturaleza el material para ello, pero el [129] material, puede decirse, es lo que menos cuenta para él; la mediación infinita de la satisfacción de sus necesidades acontece sólo por el trabajo. El trabajo corporal con el sudor del rostro y el trabajo del espíritu, más penoso que aquél, están conectados inmediatamente con el conocimiento del bien y del mal. El hecho de que el hombre debe hacerse lo que él es y el hecho de que él come el pan con el sudor de su rostro y de que debe producirlo pertenecen a lo esencial y a lo excelente del hombre y se conectan necesariamente con el conocimiento del bien y del mal.

A continuación está la representación de que en el paraíso se erguía además un segundo árbol, el árbol de la vida, y que Dios habría querido expulsar a Adán [del paraíso] para que no fuera inmortal[48]. También esto es dicho en una representación simple e ingenua. Hay dos líneas para los anhelos del hombre: una se dirige a vivir en una dicha inalterada, en armonía consigo mismo y con la naturaleza exterior; el animal permanece en esta unidad mientras que el hombre debe ir más allá de esto. La otra línea se dirige al deseo de vivir eternamente. La representación del árbol de la vida se ha plasmado según este último deseo. Si lo consideramos más de

44. En *Bo* marg.: 6.8.27.
45. Génesis 3,22.
46. Hegel pudo referirse a Herder en *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* II, Riga, 1776, pp. 108 ss. («Y el Señor Dios los vistió y dijo: 'Mira a Adán que sabe el bien y el mal, como uno de nosotros'. Las palabras eran una burla a la pareja en su nuevo atuendo: 'Quisisteis ser dioses y llegasteis a ser animales'»).
47. Ver Génesis 3,16-19.
48. Ver Génesis 3,22-23; cf. 2,9.

cerca se muestra inmediatamente que esto es sólo una representación infantil. El hombre como viviente singular, su vitalidad y naturalidad deben morir. Por una parte ha sido representado que el hombre en el paraíso y sin pecado es inmortal; podría vivir eternamente[49]. Porque si la muerte exterior no fue sino una consecuencia del pecado, el hombre en el paraíso habría sido virtualmente inmortal. Por otra parte, también ha sido representado que el hombre sería inmortal sólo cuando comiera del árbol de la vida —pero sin el pecado no podría asumirse la hipótesis de que él comió del árbol de la vida, porque esto le estaba prohibido—. Ahora bien, el asunto consiste simplemente en que el hombre no es inmortal sino por el conocimiento; porque sólo el pensar hace que él no sea un alma mortal y animal, sino pura y libre. El conocer o el pensar es la raíz de su vida, de su inmortalidad en cuanto totalidad en sí misma. El alma animal está sumergida en la corporalidad; en cambio, el espíritu es totalidad en sí mismo. Tal es la primera representación.

[116] El segundo punto consiste en que el parecer que concebimos como esencial en el pensamiento deba llegar a ser real en el hombre en general, es decir, que el hombre llegue hasta la infinitud de esta oposición de bien y mal en él, que él —algo natural— se sepa malo en cuanto naturalidad, llegue a ser consciente de esta oposición en sí mismo y sepa que él es el malo. Pero corresponde igualmente a este ámbito que el mal se refiera simultáneamente al bien, que la exigencia del bien [117] y de ser bueno esté presente, que el hombre llegue a la conciencia de esta contradicción y a dolerse por ella, por este desdoblamiento. En todas las religiones hemos encontrado la forma de esta oposición. Pero la oposición de la ley ética a la potencia de la naturaleza, de la voluntad ética, de lo ético o del destino — todas éstas son de orden inferior y sólo contienen algo particular. Ahí cuenta esto: el hombre que viola un mandamiento es malo pero sólo en este caso particular; él sólo se opone a este mandamiento particular. En la religión persa vimos[50] que el bien y el mal, la luz y la tiniebla se encontraban en una oposición mutua universal; pero la oposición existe fuera del hombre y éste se encuentra fuera de ella — esta oposición abstracta no existe dentro de él mismo.

Por eso se exige que el hombre capte en sí mismo esta oposición abstracta. No se trata de que él haya transgredido este o aquel mandamiento sino de que él es malo virtualmente, simplemente malo en general y en lo más íntimo de sí mismo, que esta determinación de lo malo es deter-

49. *L* agrega: «(En este relato no se separan la inmortalidad en la tierra y la inmortalidad del alma)». *W* parecido (*¿1827?*).

50. La remisión a una exposición previa de estos conceptos relativos a la religión persa se verifica mejor en la lección de 1831 (cf. *St* 25) que en la de 1827. La remisión «vimos» pertenece a *L* y *W*; *Hu* la omite aun cuando refiere estos conceptos a la religión persa.

minación de su concepto —de esto él debe tomar conciencia. Se trata de esta profundidad. Se denomina «profundidad» la abstracción y pura universalización de la oposición, el hecho de que sus extremos adquieren mutuamente esta determinación enteramente universal.

[*Las dos formas de la oposición*]

Ahora esta oposición posee estas dos formas. Por un lado está la oposición de lo malo, el hecho de que la oposición misma es lo malo; la oposición respecto de Dios. Por otro lado está la oposición respecto del mundo, que él esté desdoblado respecto del mundo; es la desdicha, el otro aspecto del desdoblamiento.

[La oposición respecto de Dios]

[118] Consideremos primero la relación del desdoblamiento con uno de los extremos, con Dios. [117] Para que en el hombre exista la apetencia de la reconciliación universal —la reconciliación divina y absoluta— hace falta que la oposición haya alcanzado esta infinitud, que esta universalidad abarque lo más íntimo, que no exista nada fuera de esta oposición, que la oposición no sea nada particular. Ésta es la profundidad más honda. [118] El hombre que posee en sí esta conciencia de ser, esta contradicción en lo más íntimo, experimenta ahí el dolor infinito acerca de sí mismo. El dolor sólo existe en la oposición respecto de un deber, de algo afirmativo; aquello que en sí no es afirmativo, tampoco experimenta contradicción ni dolor. Dolor es la negatividad dentro de lo afirmativo, el hecho de que esto afirmativo en sí mismo es lo que se contradice y lo que es herido. Este dolor es, pues, uno de los momentos del mal. El mal meramente aislado es una abstracción; él está sólo en la oposición respecto del bien y, en tanto que está dentro de la unidad del sujeto, éste se desdobla y el desdoblamiento es el dolor infinito. Si en el mismo sujeto, en su intimidad, no hubiera igualmente conciencia del bien, exigencia infinita del bien, no habría ningún dolor y así el mal mismo sería una nada vacía — porque él no existe sino en esta oposición.

El mal y este dolor sólo pueden ser infinitos cuando el bien, cuando Dios es sabido como Dios uno y como Dios puro y espiritual; sólo cuando el bien es esta unidad pura, en la fe en Dios uno y en la relación con Él, lo negativo puede y debe proseguir hasta esta determinación de lo malo y la negación puede proseguir hasta esta universalidad. Así uno de los aspectos de este desdoblamiento está presente por la elevación del hombre a la unidad pura y espiritual de Dios. Este dolor y conciencia son la condición del ahondamiento del hombre en sí mismo y en el momento negativo del desdoblamiento, del mal. Ése es el ahondamiento objetivo e

interior en el mal, el ahondamiento interior afirmativo se lleva a cabo en la pura unidad de Dios.

En este punto ocurre que el hombre, yo, como hombre natural soy inadecuado respecto de lo verdadero e igualmente la verdad del bien uno está infinitamente fijada en mí. Esta inadecuación se determina así a lo que no debe ser. La tarea y la exigencia son infinitas. Puede decirse: en tanto soy hombre natural tengo conciencia de mí por una parte, pero la naturalidad consiste más bien en la carencia de conciencia y de voluntad respecto de mí. Yo soy el que actúa según la naturaleza y bajo este aspecto soy —suele decirse— inocente, porque [119] no poseo conciencia alguna de lo que hago, carezco de voluntad propia, no actúo por inclinación, sino que me dejo sorprender por los impulsos. Pero esta inocencia desaparece aquí, en esta oposición que vimos; porque justamente el ser natural inconsciente y abúlico del hombre es lo que no debe ser y es declarado malo ante la unidad pura, ante la pureza perfecta que yo reconozco como verdad absoluta. Lo antedicho implica que lo inconsciente y lo abúlico deben ser considerados como lo esencialmente malo. Y así la contradicción permanece siempre, cualquiera fuere el lado hacia el que uno se vuelva. En tanto aquella pretendida inocencia se determina como lo malo, permanece mi inadecuación respecto de mi esencia, de lo absoluto y sé siempre que, de este o de aquel lado, no soy lo que debo ser.

Tal es la relación con uno de los extremos, y el resultado, la modalidad más determinada de este dolor, es mi humillación, mi contrición; me duelo de mí porque, en cuanto natural, soy inadecuado respecto de lo que sé como mi misma esencia, que reside en mi saber y en mi querer, de tal modo que yo sea eso.

[La oposición respecto del mundo]

Por lo que atañe a la relación con el otro extremo, con el mundo, la separación aparece aquí como desdicha, en cuanto que el hombre no está satisfecho en el mundo. En cuanto ser natural el hombre se relaciona con otro ser natural y con él se relaciona el otro como potencias y, en esta medida, tanto él como los otros son contingentes. Pero sus exigencias superiores, las exigencias de lo ético, son exigencias y determinaciones de la libertad. En tanto estas exigencias justificadas virtualmente en su concepto —sabe el bien y el bien está en él— no hallan su satisfacción en el existir o en el mundo exterior en esa medida él cae en la desdicha.

Esta desdicha es lo que ahora repliega y reprime al hombre dentro de sí mismo y, en tanto existe en él esta firme exigencia de la racionalidad del mundo que él no encuentra cumplida —que él abandone el mundo y alcance la satisfacción de la dicha— él abandona el mundo y busca la dicha y la satisfacción en su acuerdo consigo mismo. Para alcanzar el acuer-

do de su aspecto afirmativo con el existir, él abandona el mundo exterior, relega su dicha a su interior y se satisface en sí mismo. [120]

Este elemento, aquel dolor que proviene de la universalidad, de arriba, fue visto[51] en el pueblo judío; ahí permanece la exigencia infinita de la pureza absoluta respecto de mí en mi naturalidad, en mi querer y saber empíricos. Lo otro, el replegarse de la desdicha al interior del hombre, es el punto de vista en el que desembocó el mundo romano —aquella desdicha universal del mundo—. Vimos[52] [ahí] la interioridad formal que se satisface en el mundo como dominio de los fines divinos que es representado, creído y sabido como dominio mundano.

Ambos aspectos tienen su unilateralidad. El primero puede ser caracterizado como sensación de humillación; el otro es la elevación abstracta del hombre a sí mismo, el hombre que se concentra en sí mismo — así se trata del estoicismo y del escepticismo. La modalidad estoica o escéptica se remitía a sí misma y debía satisfacerse en sí misma. En esta independencia y rigidez del ser cabe sí debía poseer la dicha, su acuerdo consigo misma; en este abstracto ahondarse en [su] interioridad presente a ella y autoconsciente ella debía encontrar su reposo.

Aquí se trata de los momentos más elevados y más abstractos; se trata de la suprema oposición y ambos aspectos son la oposición en su universalidad más perfecta, en lo más íntimo, en lo universal mismo —la oposición en su profundidad máxima—. Pero, como se dijo, ambas formas son unilaterales. Una contiene aquel dolor, aquella humillación abstracta; allí lo supremo es simplemente la inadecuación del sujeto respecto de lo universal, el desdoblamiento y el desgarramiento que no son colmados ni compensados, el punto de vista de la antítesis más abstracta de lo infinito, por un lado, y de un finito firme, por el otro lado este finito es la finitud abstracta. Así lo que me corresponde como mío no es sino lo malo. Esta abstracción encuentra su complemento en el otro aspecto, a saber, en el pensar en sí mismo; él es mi propia adecuación, el hecho de estar satisfecho en mí mismo y el poder satisfacerme en mí mismo. Pero esta segunda forma aisladamente tomada es igualmente unilateral porque ella es sólo lo afirmativo, el afirmarse unilateralmente en sí mismo. El primer aspecto, la contrición, es sólo negativo, sin afirmación en sí; el segundo debe ser la afirmación pura, el satisfacerse [121] en sí mismo. Pero este satisfacerme en mí mismo es tan sólo una satisfacción abstracta; ella acontece sólo mediante la huida del mundo, de la realidad — mediante la inactividad. En la medida en que es huida de la realidad es también

51. La remisión a una exposición previa de estos conceptos relativos a la religión judía no se verifica en la lección de 1827 sino en la de 1831 (cf. *St* 27).

52. La remisión a una exposición previa de estos conceptos relativos a la religión romana no se verifica en la lección de 1827 sino en la de 1831 (cf. *St* 39).

huida de mi realidad y, ciertamente, no de mi realidad externa sino de mi querer. Yo en cuanto este sujeto, en cuanto voluntad colmada —esta realidad de mi voluntad— nada de todo esto me queda sino sólo la inmediatez de mi autoconciencia. Ésta es completamente abstracta pero ahí se contiene esta última extremidad de lo profundo y ahí la he conservado. No se trata de la abstracción de mi realidad abstracta dentro de mí mismo o de mi autoconciencia inmediata, de la inmediatez de mi autoconciencia. En este aspecto predomina lo afirmativo; pero él no carece de aquella negación de la unilateralidad del ser inmediato, mientras que allí la negación es lo unilateral. Ahora bien, en estos dos momentos está contenida la necesidad de la transición.

El concepto de las religiones precedentes se ha purificado hasta esta oposición y, en cuanto ella se ha mostrado y expuesto como exigencia existente, ello ha sido expresado así: «Pero cuando se cumplió el tiempo, Dios envió a su Hijo»[53]. Es decir: está presente el espíritu, la exigencia del espíritu que muestra la reconciliación.

[*Su doble superación*]

[138] La apetencia más profunda del espíritu consiste en que la oposición sea aumentada en el sujeto hasta su extremo universal y más abstracto. Eso es aquel desdoblamiento y dolor que hemos considerado. Por el hecho de que sus dos [139] aspectos no se disgregan sino que son esta contradicción en la unidad del sujeto, éste demuestra ser fuerza infinita de unidad: él puede aguantar esta contradicción. Tal es la energía unificadora, formal y abstracta pero infinita, que él posee. Aquello que permite satisfacer la apetencia es la conciencia de la conciliación, de la superación y de la nulidad de la oposición, de modo que la verdad no es la oposición sino más bien alcanzar la unidad mediante la negación de la oposición. Tal es la paz, la reconciliación exigida por la apetencia. La reconciliación es exigida por la apetencia del sujeto y ésta reside en él en cuanto uno infinito, idéntico a sí mismo.

Esta superación de la oposición reviste dos aspectos. Primeramente el sujeto debe llegar a ser consciente de que aquellas oposiciones son virtualmente nulas y de que la verdad es lo interior, el haber sido superada la oposición. En segundo lugar, puesto que ella ha sido superada virtualmente, según la verdad, el sujeto como tal en su ser para sí puede alcanzar y obtener la paz y la reconciliación mediante la superación de la oposición.

El hecho de que la oposición ha sido superada virtualmente constituye la condición, el presupuesto y la posibilidad de que el sujeto la

53. Ver Gálatas 4,4.

supere también para sí. En esa medida se dice que el sujeto no alcanza la reconciliación desde sí mismo, es decir, desde sí mismo en cuanto sujeto particular y mediante su actividad y su actitud; no es su actitud de sujeto aquello mediante lo cual la reconciliación es y puede ser llevada a cabo. Su actitud no es sino el poner y el obrar de uno de los lados; el otro es el substancial, el fundamental, el que simplemente contiene la posibilidad de la disolución de la oposición, es decir, el hecho de que esa oposición virtualmente no existe. Más precisamente es el hecho de que la oposición surge eternamente y también es superada eternamente; el hecho de que también existe la reconciliación eterna. Que esto sea la verdad lo vemos en la Idea eterna y divina, en el hecho de que Dios, en cuanto Espíritu viviente, consiste en diferenciarse, en poner a otro y en permanecer idéntico a sí en este otro, en poseer su identidad consigo mismo en este otro. Ésa es la verdad.

Esta verdad es la que debe constituir uno de los lados de los que debe tomar conciencia el hombre, el lado substancial que existe virtualmente. Podemos expresarnos con más precisión diciendo que la oposición es la inadecuación como tal. [140] La oposición o lo malo es la naturalidad del ser y querer del hombre o la inmediatez, ésta es la modalidad de lo natural. Con la inmediatez está puesta la finitud y esta finitud o naturalidad es inadecuada a la universalidad de Dios, de la Idea infinita y eterna, absolutamente libre en sí misma, existiendo cabe sí misma. Esta inadecuación es el punto de partida constitutivo de la apetencia. Pero el distintivo más preciso consiste en que esta inadecuación de ambos lados no desaparezca de la conciencia. La inadecuación está en la espiritualidad, reside en ella. El espíritu es el diferenciarse y el poner diferencias. Mientras son distintas y en el momento en el que son distintas ellas no son lo igual; ellas son diversas, inadecuadas la una a la otra. La inadecuación no puede desaparecer porque de lo contrario desaparecería el juicio del espíritu, su vitalidad, y así él dejaría de ser espíritu. La determinación consiste más bien en que ambos lados no sean meramente inadecuados, sino que, pese a esta inadecuación, la identidad de ambos lados resida en el hecho de que la alteridad, la finitud, la debilidad y la fragilidad de la naturaleza humana no puedan perjudicar para nada aquella unidad divina que es lo substancial de la reconciliación. El hecho de que no la perjudica ha sido visto en la Idea divina. Porque el Hijo es otro que el Padre y la alteridad es diversidad, de lo contrario no hay Espíritu; pero lo otro es Dios, posee en sí toda la plenitud de la naturaleza divina. La determinación de la alteridad no afecta para nada al hecho de que este otro es el Hijo de Dios, Dios mismo. Esta alteridad es lo que se pone y supera eternamente, y este ponerse y superarse es el amor, el Espíritu.

Lo malo, el otro aspecto, ha sido determinado abstractamente como lo meramente otro, finito y negativo, y Dios ha sido puesto en el otro lado

como lo bueno, positivo y verdadero. Esta representación no es verdadera: aquello negativo y otro contiene en sí mismo también lo afirmativo y se debe tomar conciencia de que ahí está contenido el principio de la afirmación, que ahí se encuentra el principio de la identidad con el otro lado, así como Dios en cuanto verdad no es la mera identidad abstracta consigo sino lo otro, la negación, poner diversamente su propia determinación esencial, la determinación propia del Espíritu.

| Esta apetencia podría llegar así a la conciencia. Este ser virtual, esta unidad virtual de la naturaleza divina y humana [141] debe llegar a ser consciente para el dolor infinito pero sólo en cuanto al ser virtual, en cuanto a lo substancial, de modo que aquella finitud, debilidad y alteridad no afecte para nada aquella unidad substancial de ambas naturalezas. O bien, este hecho de que el hombre llega a la conciencia de lo substancial de la unidad de la naturaleza divina y humana es tal que para él el hombre aparece como Dios y Dios aparece como hombre. Tal es la necesidad, la apetencia de esta aparición.

La conciencia de la Idea absoluta[54] que poseemos en el pensar gracias a la filosofía debe ser producida aquí no para el punto de vista de la especulación filosófica, del pensar especulativo sino en la forma de la certeza, de modo que la necesidad no sea entendida sólo desde el pensar sino que ella sea cierta para el hombre, es decir, de modo que este contenido —la unidad de la naturaleza divina y humana— llegue a ser cierto, de modo que obtenga, para los hombres, la forma de una intuición inmediata sensible y de un existir exterior y que ese contenido aparezca como visto en el mundo y experimentado en el mundo. Esta forma de la conciencia no especulativa debe ser tenida presente esencialmente; yo debo tenerla presente, ella debe ser cierta para el hombre. Porque sólo es cierto lo que existe inmediatamente en la intuición interior o exterior. Para que eso fuera cierto para el hombre, Dios tuvo que aparecer encarnado[55] en el mundo. La necesidad de que Él aparezca encarnado en el mundo es una determinación esencial; se deriva necesariamente de lo precedente, y es probada desde lo anterior. Sólo así eso puede llegar a ser cierto para el hombre, y así es verdad en forma de certeza.

Simultáneamente hay que agregar la determinación más precisa de que la unidad de la naturaleza divina y humana tuvo que aparecer en un [solo] hombre. El hombre virtual es lo universal, el hombre pensado. Pero aquí, en este punto de vista, no se trata del hombre pensado, sino de la certeza sensible; luego esta unidad es intuida en un hombre, en el

54. Ver Hegel, *WL* (*GW* 12, 236-253; trad, esp., pp. 725-741).

55. Ver Juan 1,14 («Y la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad»).

hombre como singular, el hombre en lo distintivo de la singularidad y de la particularidad. Pero no es posible detenerse en la determinación de la singularidad porque la singularidad como tal sería nuevamente universal. La singularidad en este punto de vista no es algo universal que existe en el pensamiento abstracto como tal. Aquí, [142] en cambio, se trata de la certeza de la intuición y de la sensación. Aquella unidad substancial es lo virtual del hombre; así ella es algo más allá de la conciencia inmediata, de la conciencia y del saber habituales. Así ella como tal debe ser determinada como algo que está ahí enfrente respecto de la conciencia subjetiva, la cual se comporta como conciencia habitual. Aquí reside justamente el hecho de que él debe aparecer a los otros como hombre singular excluyente, de una manera como no lo son ellos ni todos los singulares sino sólo uno del cual ellos son excluidos: así para ellos él está ahí enfrente como lo virtual y es un singular en cuanto ámbito de la certeza.

Éstas son las dos condiciones de esta aparición. La primera es que la conciencia puede alcanzar este contenido, su reconciliación, esta unidad substancial de la cual hay conciencia. Lo segundo es la conciencia de la forma determinada de esta singularidad excluyente[56]. |

56. *W¹* y, en parte, *W²* transmiten este pasaje de la lección de 1831:

W¹: «Uno de los modos de la revelación que conduce a la elevación cuyas determinaciones generales consideramos antes es el relativo a la mediación de la naturaleza y del mundo. El otro modo es la mediación superior del espíritu finito: sólo éste interesa particularmente al punto de vista en el que nos encontramos. La divinidad es adjudicada al hombre finito en aquello que es objetivo para la intuición, la sensación y la conciencia inmediata.

»Esto es la aparición de Dios en la carne. Dios debe ser sabido como ser para otro, ser para los hombres, y el hombre es intuitivo y sensitivo —este hombre singular—. Sólo hay posibilidad de reconciliación si la unidad virtual de la naturaleza divina y humana es sabida; el hombre puede saberse asumido en Dios sólo cuando Dios deja de ser para él algo ajeno, cuando el hombre no es un accidente meramente exterior en la naturaleza de Dios, sino que es asumido en Dios según su esencia y según su libertad. La unidad virtual de la naturaleza divina y humana debe ser revelada al hombre como algo objetivo — esto ha ocurrido mediante la encarnación de Dios».

W²: «La posibilidad de la reconciliación reside sólo en el hecho de que se sabe la unidad virtual de la naturaleza divina y humana; ése es el fundamento necesario, así el hombre puede saberse asumido en Dios en cuanto que Dios no le es ajeno y en cuanto que no se refiere a Él como un accidente exterior cuando él es asumido en Dios según su esencia y según su libertad, pero esto es posible sólo cuando en Dios mismo existe esta subjetividad de la naturaleza humana». *W¹* agrega: «y la unidad virtual de la naturaleza divina y humana existe para él cuando Dios aparece como hombre. — Vimos algo parecido pero en forma inferior: las encarnaciones de los dioses hindúes, hombres —Dalai Lama y Buda— venerados como dioses; en los griegos hay también un hombre, Hércules, que por su coraje y hazañas vuela hacia el cielo y es asumido en el círculo de los dioses. — Todo esto difiere profundamente de lo que ahora consideramos, pero ahí no debe ser pasada por alto la exigencia de esta unidad que existe virtualmente; la forma es ciertamente muy inferior: en el panteísmo hindú la substancia adopta sólo la máscara de la subjetividad porque no llega a la subjetividad real y libre».

Cristo fue llamado en la Iglesia el Dios hombre —tal es esta formidable composición que contradice a la representación y al entendimiento —; pero ahí la unidad de la naturaleza divina y humana ha sido llevada a la conciencia, a la certeza del hombre, de modo que esta unidad no afecte para nada a la alteridad o, como suele decirse, a la finitud, debilidad, fragilidad de la naturaleza humana, así como en la Idea eterna la alteridad no afecta para nada a la unidad que es Dios. Se trata de la aparición de un hombre en el presente sensible; en el presente sensible Dios no puede tener ninguna otra figura salvo la figura del hombre. En lo sensible y mundano sólo el hombre es lo espiritual; por tanto, si lo espiritual debe existir en una figura sensible entonces debe existir en una figura humana.

[*Doble consideración del Dios hombre*]

[154] Esta aparición del Dios hombre debe ser considerada a la vez de dos modos. Primero, en cuanto hombre según su estado exterior, según la consideración no religiosa, según el modo como él aparece en cuanto hombre ordinario. Pero lo segundo es la consideración en el espíritu, la consideración con el espíritu que penetra en su verdad porque él tiene en sí este desdoblamiento infinito y este dolor, porque quiere la verdad,

W[2]: «Esta determinación de que Dios llega a ser hombre y de que el espíritu finito tiene conciencia de Dios en lo finito mismo es el momento más difícil en la religión. Según una representación habitual que encontramos especialmente en los antiguos: el espíritu, el alma cayeron en este mundo como en algo que les es ajeno: este habitar en un cuerpo y el singularizarse en una individualidad serían una degradación del espíritu. Ahí reside la determinación de la no verdad del aspecto meramente material, de la existencia inmediata. Pero, por otra parte, la determinación de la existencia inmediata es también una determinación esencial, es el ápice extremo del espíritu en su subjetividad. El hombre tiene intereses espirituales y es activo espiritualmente; él puede sentirse impedido cuando se siente en una dependencia física, cuando debe preocuparse por su alimento, etc.; el estar atado a la naturaleza lo desvía de sus intereses espirituales. Pero el momento de la existencia inmediata está contenido en el espíritu mismo. Es destino del espíritu avanzar hasta este momento. La naturalidad no es meramente una necesidad exterior; por el contrario, el espíritu en cuanto sujeto referido infinitamente a sí mismo posee en sí la determinación de la inmediatez. Ahora bien, en tanto debe revelarse al hombre lo que es la naturaleza del espíritu [y] la naturaleza de Dios ser manifestada en todo el desarrollo, ahí también debe presentarse esta forma que es la forma de la finitud. Lo divino debe aparecer en la forma de la inmediatez. Esta presencia inmediata es sólo presencia espiritual en la figura espiritual que es la figura humana. Esta aparición no es verdadera de ninguna otra manera más, como, por ejemplo en la zarza ardiente y en otras cosas por el estilo. Dios aparece como persona singular, en cuya inmediatez se inserta toda indigencia física. En el panteísmo hindú se presentan innumerables encarnaciones, ahí la subjetividad, el ser humano, es en Dios una mera forma accidental, una mera máscara que la substancia reviste y descarta contingentemente. En cambio Dios como Espíritu contiene en sí el momento de la subjetividad, de la unicidad; por eso su aparición también debe ser única, debe ocurrir una sola vez» (*1831*).

porque quiere y debe tener la apetencia de la verdad y de la certeza de la verdad. Sólo esto segundo es lo religioso[57].

Cuando se considera a Cristo como a Sócrates se lo considera como un hombre ordinario, tal como lo hacen los mahometanos, como un enviado de Dios, como todos los grandes hombres son, en un sentido genérico, enviados y mensajeros de Dios. Si de Cristo se dice sólo que él es maestro de la humanidad y mártir de la verdad entonces no se está en el punto de vista religioso; de él no se dice más que lo dicho de Sócrates. Este aspecto humano en Cristo, su aparición como hombre viviente es un aspecto cuyos momentos debemos mencionar brevemente.

[Consideración humana]

El primer momento consiste en que él es un hombre inmediato, con todas las contingencias exteriores, con todas las apetencias y condiciones temporales. Nació como otro hombre[58], como hombre tiene las apetencias de los demás, sólo que él no comparte la corrupción, las pasiones y las malas inclinaciones de los otros, ni tampoco los intereses particulares de lo mundano, en los cuales puede encontrarse también probidad y doctrina. Él, en cambio, no vive sino para la verdad y para su predicación; su actividad no es otra que la de dar cumplimiento a la conciencia superior del hombre.

|Así el segundo momento es su magisterio[59]. Ahora se pregunta: «¿Cómo puede y debe estar constituida esta doctrina?». Esta primera doctrina no puede estar constituida de la misma manera que la doctrina posterior de la Iglesia; ella debe poseer en sí peculiaridades [155] que en la Iglesia reciben otra determinación o bien se quedan a un lado[60]. Sólo cuando la comunidad ha sido establecida y cuando el Reino de Dios ha alcanzado su existir y su realidad, estas doctrinas incorporan otras determinaciones más, o bien se las deja a un lado[61].

57. Así *L*, *Hu*; *An*: «la consideración religiosa»; *W*: «la verdadera consideración en la religión. Aquí deben ser distinguidos estos dos aspectos, la consideración inmediata y la creyente. Por la fe este individuo es sabido como de naturaleza divina, como aquel por el cual ha sido superado el más allá de Dios» (*1831*).

58. Así *An*.

59. Así *L*; *An* parecido; *W*[1]: «Ahí se intuye lo que corresponde a la comunidad. Así eso existe a la vez de modo sensible y es, en esa medida, desapropiación de lo divino, de la Idea, [desapropiación] que debe superarse. A este aspecto humano pertenece la doctrina de Cristo» (*1831*).

60. Así *L*; *W* agrega: «La doctrina de Cristo en cuanto que es esta doctrina inmediata no puede ser la dogmática cristiana, la doctrina de la Iglesia» (*1831*).

61. Así *L*; *W*[1] agrega: «La doctrina inmediata de Cristo despierta sensaciones con representaciones. El contenido que posee y que en su grado supremo se presenta como explicación de la naturaleza de Dios es para la conciencia sensible y llega a ella como intuición,

En tanto se trata de la conciencia de la reconciliación absoluta, aquí se encuentra una nueva conciencia del hombre, una nueva religión. Gracias a ello se ha condicionado un mundo nuevo, una realidad nueva, otro estado del mundo, porque la religión es la substancia del existir exterior, de la existencia natural. Allí existe el aspecto negativo y polémico respecto de la consistencia de la exterioridad en la conciencia del hombre. La nueva religión se expresa precisamente como una nueva conciencia[62], la conciencia de la reconciliación del hombre con Dios. Esta propiedad de reconciliar, caracterizada como estado, es el Reino de Dios, es una realidad efectiva; los espíritus y los corazones están reconciliados con Dios y así es Dios el que reina en ellos y llega al reinado.

[150] Este Reino de Dios, la nueva religión, posee virtualmente la determinación de la negación de lo existente; tal es el aspecto polémico, la actitud revolucionaria respecto de lo distintivo en aquella exterioridad, en la conciencia y [151] en la fe de los hombres. Se trata de que aquellos que deben llegar a la conciencia de la reconciliación sean retirados de la realidad presente; se trata de exigirles que prescindan de ella. [150] Esta nueva religión todavía está concentrada y no existe como comunidad sino que vive en esta energía que constituye el interés único y eterno del hombre, el cual debe combatir y luchar para conservarla porque todavía no se conecta con la conciencia del mundo ni coincide con el estado del mundo.

[151] La primera presentación contiene, a la vez, este aspecto polémico; se plantea la exigencia de alejarse de las cosas finitas; se exige la elevación a una energía infinita para la cual todos los otros vínculos deben volverse indiferentes, para la cual los demás vínculos —todo lo ético y recto— deben ser puestos a un lado. [Q] Así Cristo dice[63]: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos? Aquel que hace la voluntad de Dios es mi madre, [mi] hermana y [mi] hermano». O también[64]: «¡Sígueme! Deja que los muertos entierren a los muertos. Tú ve y predica el Reino de Dios». «Yo no vine[65] a establecer la paz en la tierra sino que los hijos abandonarán a sus padres y me seguirán».

[151] Aquí vemos caracterizada la actitud polémica respecto de las relaciones éticas existentes hasta ese momento. Todo eso son doctrinas

no como doctrina cuya forma es el concepto tal como luego llegó a ser necesario en la Iglesia mediante la ciencia» (*1831*).

62. Así *Hu*; *W* agrega: «y fe» (*Va*).

63. Ver Mateo 12, 48.50; cf. Marcos 33,35.

64. Ver Mateo 8,21-22; cf. Lucas 9,59-60.

65. Este pasaje transmitido por *Q* resume confusamente Mateo 10,34.37-38 («No penséis que vine a traer la paz a la tierra. No vine a traer la paz, sino la espada... / El que ama a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más a que mí no es digno de mí. / El que no toma su cruz y me sigue no es digno de mí»). *L* prefirió el paralelo de la lección de 1824.

y determinaciones que pertenecen a la primera presentación en la cual la nueva religión constituye el único interés, y el hombre debe creer que todavía corre el peligro de perder ese interés. Este es un aspecto.

Esta renuncia, este abandono, esta postergación de todo interés esencial y de todo vínculo ético es, en la aparición concentrada de la verdad, una determinación esencial [152] que después, cuando la verdad obtiene una existencia segura, ha perdido importancia. Lo siguiente es la predicación del Reino de Dios. El hombre debe desplazarse a este Reino para arrojarse inmediatamente a esta verdad. Esto ha sido expresado con la parresia más pura y más formidable, por ejemplo, en el comienzo del Sermón de la montaña[66]: «Bienaventurados los que son espiritualmente [pobres] porque para ellos es el Reino de Dios. Bienaventurados los de corazón puro [porque] verán a Dios»[67].

Para[68] esa elevación, y para que ella surja en el hombre, no se habla de ninguna mediación sino que se caracteriza este ser inmediato, este desplazarse inmediatamente a la verdad, al Reino de Dios. A este Reino, a este mundo intelectual y espiritual debe pertenecer el hombre.

[153] Por lo que atañe a lo particular, se trata, más concretamente, de doctrinas entre las cuales lo central es constituido por la doctrina del amor: Ama[69] a tu prójimo como a ti mismo[70]. Pero estas doctrinas ya están en el Antiguo Testamento. En estas doctrinas se introduce este momento, esta característica por la cual, no bien se expresa inmediatamente aquella exigencia[71] «Buscad primero», «arrojaos a la verdad», ella surge inmediatamente como sentencia subjetiva y, en esa medida, la persona del maestro cobra importancia. Cristo no habla meramente como un maestro que enseña sus intuiciones subjetivas y que tiene conciencia de su producir, de su actividad, sino que habla como profeta. Él es aquel que, en conformidad con la inmediatez de su exigencia, la formula inmediatamente desde Dios y Dios la formula desde él. Poseer en la verdad esta vida del espíritu de modo que ella esté ahí sin mediación se expresa proféticamente en el sentido de que es Dios el que lo dice. Se trata de la verdad que es en sí y para sí, absoluta, divina; se trata de su expresión y de su voluntad, y la confirmación de esta expresión es intuida como obra de Dios; es la

66. Ver Mateo 5,3.8.

67. Así *L*; *W* agrega: «Tales palabras pertenecen a lo máximo que haya sido pronunciado; ellas son un punto central y definitivo que suprime toda superstición y falta de libertad del hombre. Es infinitamente importante que, gracias a la traducción luterana de la Biblia, haya sido dado al pueblo un manual que puede orientar el ánimo y el espíritu de la manera más alta, infinitamente; en los países católicos hay una gran deficiencia al respecto. La Biblia es el medio de salvación contra toda esclavitud del espíritu» (*1831*).

68. En *Bo* marg.: 8.8.27.

69. Así *Hu*; W^1 agrega: «A Dios sobre todas las cosas y» (*Va*).

70. Ver Mateo 22,39.

71. Ver Mateo 6,33 («Buscad primero el Reino y su justicia...»).

conciencia de la real identidad y coincidencia de la voluntad divina con esa expresión. Pero en la forma de esta expresión queda acentuado que aquel que dice esto es, a la vez y esencialmente, el hombre, que esto es dicho por el Hijo del hombre, que en él este expresar y llevar a cabo lo que es en sí y para sí es esencialmente la acción de Dios, pero no como algo sobrehumano, algo que llega en la forma de una revelación exterior, sino como un influir en un hombre de modo que la presencia divina se identifica esencialmente con este hombre.

Todavía debe agregarse el destino de este individuo, que él, dicho humanamente, se convirtió en mártir de la verdad, en estrecha conexión con aquella primera presentación, en cuanto que la fundación del Reino de Dios [154] | se halla completamente en directa contradicción con el Estado existente, fundado en otra modalidad y distintivo de la religión.

Tales son los momentos principales en la | aparición del hombre, en su consideración humana; pero ése es sólo un aspecto y ninguna consideración religiosa[72].

72. Así *L*; *W* agrega: «aparición humana (*W*[1]: doctrina) de Cristo. Este maestro ha reunido amigos en torno de sí. Cristo, porque sus doctrinas eran revolucionarias, ha sido acusado y ajusticiado. Así acreditó la verdad de su doctrina con su muerte. En esta historia la incredulidad llega hasta aquí: esta historia es muy semejante a la de Sócrates, aunque pertenece a otro ámbito. También Sócrates hizo tomar conciencia de la interioridad: su δαιμόνιον [genio] no es otra cosa; también enseñó que el hombre no debe detenerse en la autoridad habitual sino que debe procurarse una convicción al respecto y debe actuar según su convicción. Se trata de individualidades y destinos semejantes. La interioridad de Sócrates se opuso a la fe religiosa de su pueblo, así como a la constitución estatal de su pueblo y por eso fue ajusticiado; también él murió por la verdad.

»Pero Cristo vivió en otro pueblo y, así, su doctrina posee otro matiz: el Reino de los cielos y la pureza del corazón contienen una profundidad infinitamente mayor que la interioridad de Sócrates. — Hasta aquí llega la historia externa de Cristo que vale también para el incrédulo como la historia de Sócrates vale para nosotros. Pero con la muerte de Cristo comienza la conversión de la conciencia. El centro en torno del cual ella gira es la muerte de Cristo; en su comprensión reside la diferencia entre la comprensión exterior y la fe, es decir, la consideración con el Espíritu y desde el Espíritu de la verdad, el Espíritu Santo. Según la primera comparación. Cristo es un hombre como Sócrates, un maestro que vivió virtuosamente y que hizo que el hombre tomara conciencia de lo que es simplemente verdadero, y de lo que debe constituir el fundamento de su conciencia. En cambio, la consideración superior se refiere al hecho de que en Cristo se reveló la naturaleza de Dios. Esta conciencia está reflejada en los dichos citados*, como que 'el Hijo conoce al Padre', etc. — dichos que ante todo poseen para sí una cierta universalidad y que la Exégesis puede trasladar al campo de la consideración universal, pero que son comprendidos en su verdad por la fe mediante la interpretación de la muerte de Cristo. Porque la fe es esencialmente la conciencia de la verdad absoluta, de aquello que Dios es en sí y para sí. Lo que es Dios en sí y para sí ya lo hemos visto: es este proceso vital, la Trinidad en la que lo universal se contrapone a sí mismo y ahí es idéntico a sí mismo. Dios en este elemento de la eternidad es el reunirse consigo, este concluir [*Schluss*] suyo consigo mismo. Sólo la fe comprende y tiene conciencia de que en Cristo es intuida esta verdad que en su proceso es en sí y para sí, verdad que ha sido revelada primeramente por Cristo» (*1831*).

[Consideración religiosa]

[169] Sólo esta segunda consideración conduce a lo religioso como tal dentro de lo cual lo divino mismo es un momento esencial. En los amigos y conocidos que fueron adoctrinados por Cristo existen este presentimiento, representación y querer de un nuevo reino, un nuevo cielo y una nueva tierra, un nuevo mundo. Esta esperanza y esta certeza han atravesado la realidad de sus corazones y se han sumergido en ellos. Pero la pasión y la muerte de Cristo han superado la relación humana y precisamente en esta muerte se lleva a cabo la transición a lo religioso[73]. Por una parte se trata de la muerte natural operada por la injusticia, el odio y la violencia. [170] Pero en los corazones y en los ánimos queda en pie que no se trata de una doctrina moral, que para nada se trata del pensar y del querer del sujeto en sí y desde sí, sino que interesa una relación infinita con Dios, una relación con el Dios presente, la certeza del Reino de Dios y una satisfacción que no reside en la moralidad, en lo ético y en la conciencia moral sino una satisfacción de tal índole que, fuera de ella, no hay nada superior — la relación con Dios mismo. Todos los otros modos de satisfacción equivalen a determinaciones de tipo inferior, de modo que [en ellos] la relación con Dios sigue siendo [con] algo que está ahí enfrente, algo lejano, absolutamente fuera de nuestro alcance.

La determinación fundamental en este Reino de Dios es la presencia de Dios, de modo que se recomienda a sus miembros no sólo amar al hombre, sino también tomar conciencia de que Dios es el amor. Ahí está dicho precisamente que Dios está presente, [171] es decir, que esto debe existir como sentimiento propio, como sentimiento de sí mismo. El Reino de Dios, la presencia de Dios es esta determinación; a ella pertenece la certeza de la presencia de Dios. En tanto aquel [Reino] es, por una parte, esta [presencia] en el apetito y en el sentimiento el sujeto debe, por otra parte, diferenciarse también de ésta, de esta presencia de Dios, pero de modo tal que ella sea cierta para él; ahora bien, esta certeza no puede encontrarse aquí sino en la modalidad de la aparición sensible.

|En tanto[74] el contenido se presenta así, existe el aspecto religioso y aquí comienza la formación de la comunidad. Este contenido es deno-

* Hegel se refiere a Mateo 11,27 («... y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar»); la cita de este pasaje en la lección de 1831 queda confirmada por el paralelo de *St* 44.

73. *L* Agrega: «Se trata del sentido y tipo de comprensión de esta muerte». *W* parecido (*Va*).

74. *W*[1] agrega aquí un desarrollo paralelo de la lección de 1831. Ofrecemos el texto según el ordenamiento de *W*[1] —confirmado por *St*— pero según el tenor literal de *W*[2]:

«Habíamos visto al Dios como Dios de hombres libres, pero inicialmente en espíritus nacionales subjetivos y limitados y en configuraciones contingentes de la fantasía; lue-

minado la efusión del Espíritu Santo: el Espíritu es quien lo reveló. La relación con un mero hombre se transforma en una relación modificada y transformada totalmente por el Espíritu, de modo que ahí se descubre la naturaleza de Dios, de modo que esta verdad obtiene una certeza inmediata en la forma de la aparición.

go [vimos] el dolor del mundo después de que los espíritus nacionales fueron aplastados. Este dolor era la cuna para el impulso del espíritu de saber a Dios como espiritual en forma universal y con eliminación de la finitud. Esta apetencia fue generada por el progreso de la historia, por la formación ascendente del espíritu del mundo. Este impulso inmediato, este anhelo que quiere y exige algo determinado, el instinto del espíritu que es impulsado hacia eso han exigido ese tipo de aparición, la manifestación de Dios como el Espíritu infinito en la forma de un hombre real... La doctrina y los milagros de Cristo son comprendidos y entendidos en este testimonio de la fe. También la historia de Cristo es narrada por aquellos sobre quienes ya había sido derramado el Espíritu. Los milagros son comprendidos y narrados en este espíritu y la muerte de Cristo fue entendida por el mismo espíritu en el sentido de que en Cristo habían sido revelados Dios y la unidad de la naturaleza divina y humana. Así la muerte es por decirlo así, la piedra de toque en la que se legitima la fe, por cuanto que aquí se expone esencialmente su intelección de la aparición de Cristo. Ahora la muerte posee el sentido de que Cristo fue el Dios-hombre, el Dios que tuvo la naturaleza humana y que la tuvo hasta la muerte. La suerte de la finitud humana es morir; así la muerte es la prueba suprema de la humanidad, de la finitud absoluta. Cristo sufrió la muerte del malhechor: no sólo la muerte natural, sino también la muerte infamante y vergonzosa en la cruz; en él la humanidad se manifestó hasta su punto más extremo.

»Pero ahora interviene también una determinación ulterior. Dios ha muerto, Dios está muerto — éste es el pensamiento más terrible, el hecho de que todo lo eterno y verdadero no existe, que la negación misma está en Dios; con ello se vincula el dolor supremo, el sentimiento del completo abandono, la superación de todo lo superior. — Pero el proceso no se detiene aquí, sino que ahora interviene la conversión, a saber: Dios se conserva en este proceso y éste no es sino la muerte de la muerte. Dios resucita [*steht wieder auf*] a la vida: así se torna en su contrario. — La resurrección pertenece esencialmente a la fe: después de su resurrección, Cristo se apareció* sólo a sus amigos; ésta no es una historia externa para la incredulidad sino que esta aparición sólo existe para la fe. La transfiguración de Cristo sigue a su resurrección, y el triunfo de la elevación a la derecha de Dios cierra esta historia que es la explicación de la misma naturaleza divina en esta conciencia. Si en la primera esfera concebíamos a Dios en el pensamiento puro, en esta segunda esfera se comienza con la inmediatez para la intuición y para la representación sensible. El proceso consiste ahora en que la singularidad inmediata es superada: así como en la primera esfera cesaba la clausura de Dios y era superada su primera inmediatez en cuanto universalidad abstracta según la cual Él es la esencia de la esencia, aquí es superada ahora la abstracción de la humanidad, la inmediatez de la singularidad existente, y esto acontece por medio de la muerte; pero la muerte de Cristo es la muerte de esta misma muerte, la negación de la negación. El mismo transcurso y proceso de la explicación de Dios ha ocurrido en el Reino del Padre, en cambio aquí ocurre en cuanto que es objeto de la conciencia porque estaba presente el impulso de intuir la naturaleza divina. — En la muerte de Cristo hay que subrayar finalmente el hecho de que es Dios quien ha matado a la muerte en tanto que Él surge de la muerte. Con ello la finitud, la humanidad y la degradación son puestos en Cristo como una cosa ajena, como corresponde a aquel que es simplemente Dios, se demuestra que la finitud le es ajena y que ha sido asumida por otro, este otro son ahora los hombres que se contraponen al proceso divino. Lo que Cristo ha asumido es su finitud, esta finitud en todas sus formas, esta finitud que en su ápice extremo es lo malo; esta humanidad que es momento mismo dentro de la vida divina ahora es determinada como algo ajeno, que no pertenece a Dios. Pero esta

Cristo, que primeramente había sido considerado como maestro, amigo y mártir de la verdad, obtiene ahí una posición totalmente distinta. La muerte de Cristo todavía es, en parte, la muerte de un hombre, de un amigo que ha sido asesinado violentamente. Pero, concebida espiritualmente, esta misma muerte se convierte en la salvación y en el centro de la reconciliación. La intuición de la naturaleza del espíritu y de la satisfacción de su apetencia obtenida sensiblemente es, entonces, lo que fue revelado a sus amigos sólo después de la muerte de Cristo. La explicación propiamente dicha fue dada a ellos por el Espíritu, del cual Cristo había dicho[75]: «Él os guiará a toda verdad»; con ello quiere decir: sólo llegará a ser la verdad aquello adonde os conducirá el Espíritu. Así, según este aspecto, la muerte de Cristo se determina como la muerte que constituye la transición a la gloria, a la glorificación que no es, empero, sino la restauración de la gloria originaria. La muerte, lo negativo, sirve de mediación para que la majestad originaria sea puesta como alcanzada. Con ello la historia de la resurrección y ascensión de Cristo a la derecha de Dios comienza cuando la historia logra una comprensión

finitud en su ser para sí frente a Dios es lo malo, lo ajeno a Él; y Él lo ha asumido para matarlo por medio de su muerte. La muerte vergonzosa como unificación formidable de estos extremos absolutos es ahí inmediatamente el amor infinito.

»El amor infinito ha determinado que Dios se haya identificado con lo que le es ajeno, para matarlo. Éste es el significado de la muerte de Cristo. Se dice:** Cristo ha cargado los pecados del mundo y ha reconciliado a Dios.

»La pasión y la muerte entendidos en ese sentido se oponen a la doctrina de la imputación moral según la cual cada individuo debe morir exclusivamente por sí mismo, cada uno es autor de sus actos. El destino de Cristo parece contradecir esta imputación — pero ésta no tiene lugar sino en el terreno de la finitud en el que el sujeto permanece como persona singular, no en el terreno del espíritu libre. En el terreno de la finitud existe la determinación de que cada uno sigue siendo lo que es; si hizo lo malo, él es malo: lo malo existe en él como su cualidad. Pero ya en la esfera de la moralidad y mucho más en la esfera de la religión el espíritu es sabido como libre, como afirmativo en sí mismo, de modo que para la infinitud del espíritu este límite que en él prosigue hasta lo malo es una nulidad. El Espíritu puede hacer que no haya ocurrido lo que ocurrió; la acción permanece en el recuerdo pero el Espíritu la elimina. Luego la imputación no llega a alcanzar esta esfera. — Para la verdadera conciencia del espíritu la finitud del hombre ha sido exterminada en la muerte de Cristo. Así esta muerte de lo natural posee un significado universal: lo finito, lo malo como tal ha sido aniquilado. Así el mundo ha sido reconciliado; mediante esta muerte se le ha quitado al mundo su maldad. De esta manera la relación del sujeto como tal interviene en la verdadera intelección de la muerte. Aquí cesa la mera consideración [objetiva] de la historia: el sujeto mismo queda implicado en el proceso, él siente el dolor del mal y de su propia alienación que Cristo ha cargado sobre sí mismo en tanto él revistió la humanidad pero la aniquiló por su muerte» (*1831*).

* Ver Mateo 28,9-10 y 16 ss.; Marcos 16,9 ss.; Lucas 24,13 ss.; Juan 20-21; Hechos 1,3 ss.; 1 Corintios 15,5-8.

** Ver 2 Corintios 5,18 y 21 («Y todo viene de Dios que nos reconcilió consigo por Cristo... / A quien no conoció pecado le hizo pecado por nosotros para que llegáramos a ser justicia de Dios en él»).

75. Ver Juan 16,13.

espiritual. [172] Así la pequeña comunidad ha logrado la certeza: Dios apareció como hombre.

Pero esta humanidad en Dios y, ciertamente, la modalidad más abstracta de la humanidad, la dependencia suprema, la debilidad extrema, el grado más profundo de la fragilidad, son la muerte natural. «Dios mismo ha muerto», se dice en un himno luterano[76]; con esto ha sido expresada la conciencia de que lo humano, lo finito, lo frágil, lo débil y lo negativo son momentos mismos de lo divino, que están en Dios mismo, de modo que la finitud, lo negativo y la alteridad no existen fuera de Dios y de modo que, en cuanto alteridad, no impiden la unidad con Dios. La alteridad, lo negativo, es sabida como momento de la misma naturaleza divina. Aquí está contenida la idea suprema del espíritu. De esta manera lo exterior y negativo se convierte en lo interior. La muerte posee, en parte, este sentido y este significado, que lo humano es eliminado y que vuelve a aparecer la gloria divina — es una eliminación de lo humano, de lo negativo. Pero a la vez la muerte misma es esta negatividad, el ápice supremo de aquello a lo que el hombre, en cuanto existir natural, ha sido expuesto: eso es Dios mismo. |

La verdad que alcanzaron los hombres por esta historia, lo que llegó a su conciencia en toda esta historia consiste en que para ellos la Idea de Dios posee certeza, que el hombre ha obtenido la certeza de la unidad con Dios, que lo humano es Dios inmediatamente presente y, por cierto, de modo que en esta historia tal como es concebida por el espíritu existe precisamente la exposición del proceso de lo que es el hombre, el espíritu: virtualmente Dios y muerto — esta mediación por la cual es eliminado lo humano y, por otra parte, el ser virtual regresa a sí mismo y sólo entonces es espíritu.

[173] La conciencia de la comunidad, que así hace la transición del mero hombre al Dios hombre, a la intuición, conciencia y certeza de la unificación, de la unidad de la naturaleza divina y humana — esa conciencia es el comienzo de la comunidad y el constitutivo de la verdad en la que se funda la comunidad. La explicación de la reconciliación consiste en que Dios está reconciliado con el mundo o, más bien, en que Dios se ha mostrado como debiendo reconciliarse con el mundo, de modo que lo humano no le es ajeno, sino que esta alteridad, diferenciación y finitud —tal como se dice— es un momento en Él mismo pero que desaparece.

76. Ver Johann Risten, *Himmlische Lieder...*, Luneburgo, 1658. La segunda estrofa del himno «O Traurigkeit, o Herzeleid» dice: «O große Noth / Gott selbst ligt todt / am Kreutz' ist Er gestorben / Hat dadurch das Himmelreich / Uns aus Lieb' erworben». («¡Oh gran calamidad! / Dios mismo yace muerto; / en la cruz Él murió / y por ella con amor nos adquirió / el Reino de los cielos»).

Tal es, para la comunidad, la historia de la aparición de Dios. Ésta es la historia divina por la cual la comunidad ha llegado a la certeza de la verdad. A partir de aquí se formó la conciencia de saber que Dios es el uno y trino. La reconciliación en Cristo en la que se cree no posee ningún sentido si Dios no es sabido como el uno y trino: si no es sabido que Él existe pero que también existe como lo otro, como lo que se diferencia, de modo que este otro es Dios mismo, que posee virtualmente la [174] naturaleza divina en él, que la superación de esta diferencia y alteridad y el retorno del amor, es el Espíritu.

Éstos son los momentos que cuentan para que la historia eterna y el movimiento eterno que son Dios mismo lleguen a la conciencia del hombre. Otros aspectos, por ejemplo, el sacrificio de la muerte, se reducen por sí mismos a lo que ha sido dicho aquí. «Sacrificar» significa superar lo natural, la alteridad. Se dice[77]: «Cristo murió por todos». Esto no es algo singular, sino la eterna historia divina; es un momento dentro de la naturaleza de Dios mismo, ocurrió en Dios mismo. Tal es la exposición de la segunda Idea, la Idea en la aparición, tal como llegó a ser inmediatamente cierta del hombre. Para esto es necesaria la certeza sensible que pasa a la conciencia espiritual y, a la vez, se convierte en lo sensible inmediato, de modo que también ahí se ve el movimiento, la historia de Dios, la vida que es Dios mismo.

EL TERCER ELEMENTO [LA COMUNIDAD]

[194] El tercer elemento es el elemento de la comunidad. Aquí lo primero es el mismo surgir inmediato de la comunidad. Ya lo vimos[78]. Se trata de la efusión del Espíritu Santo. El Espíritu [es el] que capta espiritualmente esta historia que transcurre en lo fenoménico y que ahí conoce la Idea de Dios, su vida, su movimiento. La comunidad son los sujetos singulares empíricos que están en el Espíritu de Dios, de quienes difiere y a quienes se contrapone este contenido, esta historia, la verdad. La fe en esta historia, en la reconciliación, es, por un lado, un saber inmediato, un creer; pero lo otro consiste en que la naturaleza del espíritu en sí mismo es este proceso que ha sido considerado en la Idea universal y en la Idea que se aparece de modo que el sujeto mismo es espíritu y, con ello, se vuelve ciudadano del Reino de Dios por el hecho de que recorre este proceso en él mismo. [195] Más arriba[79] expusimos que el sujeto humano —el hombre al que se le revela qué certeza de reconciliación

77. Ver 2 Corintios 5,14-15.
78. Ver Hechos 2.
79. Ver *L* 141 s. (256 s.).

hay para él mediante el espíritu— ha sido caracterizado como un singular excluyente, diverso de otros singulares. Así, la exposición de la historia divina es una exposición objetiva para los otros sujetos que ahora deben recorrer en sí mismos esta historia y este proceso. Pero para ello hace falta que, en primer lugar, presupongan que la reconciliación es posible o, más precisamente, que esta reconciliación ha ocurrido en sí y para sí, que ella es la verdad en sí y para sí y que la reconciliación es cierta. En sí y para sí ésta es la idea universal de Dios; pero para que ella sea cierta para el hombre, para que esta verdad no exista para él por un pensar especulativo el otro aspecto de la presuposición es éste: es cierto que la reconciliación ha sido llevada a cabo, es decir, ella debe ser representada como algo histórico, algo que ha sido llevado a cabo en la tierra, en lo fenoménico. Éste es el presupuesto en el que primeramente debemos creer.

1. *El nacer de la comunidad*

Para el nacimiento de la fe hace falta, en primer lugar, un hombre, un fenómeno humano sensible y, en segundo lugar, la comprensión espiritual, la conciencia de lo espiritual. Se trata de un contenido espiritual, de una conversión de lo inmediato en determinación espiritual. La acreditación es espiritual, no reside en lo sensible ni puede ser llevada a cabo inmediata y sensiblemente. La conversión de lo inmediato en un contenido espiritual es una transición que hemos visto[80] bajo la forma de pruebas de la existencia de Dios, [196] que el mundo sensible también existe, pero que la verdad no es lo sensible, el mundo de la finitud, sino lo infinito.

Por lo que concierne a la modalidad sensible del fenómeno y a las investigaciones sobre lo que pasó con la aparición de Cristo después de su muerte la Iglesia hace bien si no reconoce esas investigaciones; porque ellas proceden del punto de vista según el cual lo que importa es lo sensible de la aparición, este aspecto histórico, como si la credibilidad del Espíritu reposara en tales narraciones de algo representado como histórico según la modalidad histórica. Se dice que debemos tratar las Sagradas Escrituras como un autor profano. Esto puede hacerse por lo que se refiere a lo meramente histórico, finito y exterior. Pero lo otro es comprender con el Espíritu; aquello profano no es la credibilidad del Espíritu. [198] Así[81], la comunidad misma es el Espíritu existente, el Espíritu en su existencia, Dios existiendo como comunidad.

Lo primero es la Idea en su universalidad simple y para sí, sin haber progresado todavía hacia el juicio y hacia la alteridad, sin estar todavía abierta — el Padre. Lo segundo es lo particular, la Idea en la aparición

80. Ver *L* 206-218 (82-93) (γ) «El saber religioso en cuanto elevación a Dios».
81. *Bo* marg.: 9.8.27.

— el Hijo. Pero eso segundo es la Idea en la exterioridad, de modo que la aparición exterior llega a ser, inversamente, lo primero, y es sabida como Idea divina, como la identidad de lo divino y humano. Lo tercero es entonces esta conciencia, Dios en cuanto Espíritu. Este Espíritu, en cuanto existente y en cuanto que se realiza, es la comunidad.

Ella comienza con el hecho de que la verdad está presente, es verdad sabida y presente. Y esta verdad es lo que Dios es: Él es el uno y trino, Él es la vida, este proceso suyo en sí mismo, su determinarse en sí mismo. Luego el segundo aspecto de esta verdad consiste en que esto también ha aparecido, que posee una relación con el sujeto, que existe para el sujeto y que el sujeto posee esencialmente una relación con aquello y debe ser ciudadano del [199] Reino de Dios. Esto, el hecho de que el sujeto mismo debe llegar a ser un hijo de Dios, implica que la reconciliación ha sido llevada a cabo en sí y para sí en la Idea divina y que ella luego también ha aparecido y, en consecuencia, es la verdad del hombre. Justamente el ser cierto es la aparición, es la Idea tal como ella llega a la conciencia en la modalidad del aparecer. El tercer aspecto es la relación del sujeto con esta verdad de modo que el sujeto, mientras se mantiene en relación con ella, llega justamente a esta unidad consciente, se juzga digno de esta unidad sabida, la produce en sí mismo y es colmado por el Espíritu divino.

[203] Ahora bien, el hecho de que el sujeto singular es colmado por el Espíritu divino ocurre por una mediación inherente a él y ésta consiste en que él posee esta fe. Porque la fe es la verdad, la presuposición de que la reconciliación ha sido llevada a cabo ciertamente en sí y para sí. Sólo mediante este creer que la reconciliación ha sido llevada a cabo ciertamente en sí y para sí el sujeto está capacitado y se halla en situación de ponerse a sí mismo en esta unidad. Esta mediación es absolutamente necesaria.

En esta beatitud [lograda] por esta captación de la verdad se supera la dificultad inmediatamente de que la relación de la comunidad con esta Idea es una relación de los sujetos singulares particulares. Esta dificultad es eliminada en esta verdad misma. Ella consiste en que el sujeto es diverso del Espíritu absoluto. Esto es eliminado y lo ha sido porque Dios contempla el corazón del hombre, la voluntad substancial, la subjetividad íntima y omniabarcante, el querer interior, verdadero y serio. Además de este querer interior, diverso de esta realidad interna y substancial, hay todavía en el hombre su exterioridad y su defectibilidad, el hecho de que puede cometer faltas, de que puede existir de un modo no conforme con esta esencialidad substancial interior y con esta interioridad substancial esencial. Esta dificultad es eliminada por el hecho de que Dios contempla el corazón, mira lo substancial de modo que la exterioridad, la alteridad, en general, la finitud, la imperfección o, como quiera que se defina, no afectan para nada la unidad absoluta — de modo que

lo finito es rebajado a algo inesencial y sabido como inesencial. Porque en la Idea la alteridad del Hijo es un momento transitorio que desaparece y que de ningún modo es verdadero, permanente y absoluto.

[199] Éste es el concepto de la comunidad en general, la Idea que, en esa medida, es el proceso del sujeto llevado a cabo con él y en él, del sujeto que, asumido en el Espíritu, es espiritual, de modo que el Espíritu de Dios mora en él. Esta pura autoconciencia suya es a la vez conciencia de la verdad, y la pura autoconciencia que sabe y quiere la verdad es justamente el Espíritu divino dentro de él.

2. *La permanencia de la comunidad*

[207] La comunidad cuyo concepto vimos más arriba también se realiza. La comunidad real es aquello que generalmente denominamos Iglesia. Ella no es la comunidad naciente, sino la permanente, la que se conserva. En la comunidad permanente, la Iglesia es la organización ordenada, en general, a que los sujetos lleguen a la verdad, se apropien la verdad y, mediante ello, el Espíritu Santo llegue a estar presente en ellos también real y efectivamente, tenga su sede en ellos de modo que la verdad esté en ellos y ellos estén en el goce, en [208] la comprobación de la verdad del Espíritu, de modo que ellos en cuanto sujetos sean lo que da prueba del Espíritu.

Lo primero que se encuentra en la Iglesia es su universalidad, el hecho de que aquí la verdad está presupuesta, que aquí el Espíritu Santo no es derramado y engendrado por primera vez —como en su nacimiento— sino que la verdad existe como verdad ya dada. Se trata de una relación del comienzo modificada para los sujetos, para sujetos en sus comienzos. La verdad presupuesta y ya dada es la doctrina de la Iglesia, la doctrina de la fe; conocemos el contenido de esta doctrina: es la doctrina de la reconciliación. Ya no se trata más de que este hombre sea elevado al significado absoluto mediante la efusión y decreto del Espíritu, sino que este significado sea sabido y reconocido; se trata de esta absoluta capacitación del sujeto, de participar de la verdad tanto en sí mismo como objetivamente, de llegar a la verdad, de estar en la verdad, de alcanzar la conciencia de la verdad. Esta conciencia aquí está dada y presupuesta.

[202] La doctrina como presupuesta y terminada sólo se ha formado en la comunidad misma. El Espíritu que había sido derramado es sólo el comienzo, lo incipiente, la elevación. La comunidad es sólo la conciencia de este Espíritu, la expresión de aquello que descubrió el Espíritu y de aquello por lo que él fue encontrado, de que Cristo es para el Espíritu. Así la doctrina es producida y formada esencialmente en la Iglesia. Ella primeramente existe como intuición, fe y sentimiento, como testimonio sentido y fulgurante del Espíritu; pero ella debe estar dada, presupues-

ta y así, a partir de la concentración e interioridad del sentimiento, ella sólo puede ser desarrollada en la representación, como dada inmediatamente. Por eso la doctrina de la fe se formó esencialmente sólo en la Iglesia y luego es el pensar, la conciencia culta la que también ahí posee sus derechos y la que afirma aquello que, por otra parte, conquistó además en la formación del pensamiento, en la filosofía. Para estos pensamientos y con motivo de ellos y de esta verdad sabida de otra manera, el pensamiento configura primeramente esta conciencia mezclada con otros pensamientos no puros. Así la doctrina se configura a partir de otro contenido concreto, mezclado con algo impuro. Ella está dada y entonces también debe ser conservada. Esto ocurre en la Iglesia. Aquello que es doctrina debe también ser enseñado allí. Aquello es, existe, vale, es reconocido y presupuesto inmediatamente. Pero no está dado de modo sensible, como si la [203] comprensión de esta doctrina resultara de los sentidos — así como también el mundo está presupuesto pero es un presupuesto sensible con el que nos comportamos exterior y sensiblemente. La verdad espiritual está dada más bien como exclusivamente sabida y el que ella también aparezca o el modo de su aparecer consisten precisamente en que ella es enseñada. La Iglesia es esencialmente la Iglesia docente, la organización ordenada a la existencia de un estamento docente al que se le ha confiado exponer la doctrina.

Ahora el hombre ya ha nacido en esta doctrina; él [204] comienza en esta condición de la verdad válida y presente, en la conciencia de ella. La relación del individuo con esta verdad presupuesta, que es en sí y para sí, tiene todavía un segundo aspecto. En tanto el individuo ha nacido así en la Iglesia él, en cuanto que aún es inconsciente, está destinado inmediatamente a participar de esta verdad, a ser partícipe de ella; destinado a esta verdad. La Iglesia lo expresa en el sacramento del bautismo el cual consiste en que el hombre, el individuo, existe en la comunión de la Iglesia en la que lo malo ha sido vencido en sí y para sí y Dios ha sido reconciliado en sí y para sí. Con este individuo la doctrina de la Iglesia se relaciona al comienzo como con algo exterior. El niño primeramente es sólo espíritu virtual, todavía no es espíritu realizado, no es espíritu efectivamente; sólo posee la capacidad o la facultad de ser espíritu, de llegar a ser espíritu efectivamente. Así, para él la verdad es algo exterior y ella llega al sujeto primeramente como algo presupuesto, reconocido, valedero. Esto quiere decir: la verdad llega necesariamente al hombre, en primer lugar, como autoridad.

Toda verdad, también la sensible —pero ésta no es propiamente ninguna verdad—, llega primero al hombre en la modalidad de la autoridad; es decir, está dado algo que vale y que existe para sí y esto me llega como algo diverso de mí. Así, en nuestra percepción sensible el mundo llega a nosotros como autoridad; él existe, lo descubrimos así, lo aceptamos

como algo que es y con él nos relacionamos como con algo que es. Él es así y vale para nosotros tal como él es. La doctrina, lo espiritual, no existe como esa autoridad sensible; debe ser enseñada y es enseñada como verdad que vale. La costumbre es algo que vale, una convicción permanente. Por ser ella algo espiritual no decimos «hay», sino «vale»; pero, puesto que ella llega a nosotros como algo que es, decimos también «hay». Y, en tanto que llega a nosotros como algo que vale, llamamos a esta modalidad «autoridad».

[205] Así como el hombre debe aprender el contenido sensible sobre la base de la autoridad y debe aceptar lo que es porque es —el sol está ahí y debo aceptarlo porque está ahí— también así él debe aprender la doctrina, la verdad. El individuo debe asumir en sí mismo lo así aprendido, debe asimilárselo, apropiárselo. Como ya se dijo[82], el espíritu interior es la posibilidad absoluta de ese saber; él corresponde a este contenido que es el espíritu mismo. Lo que existe en el interior del hombre, esto es, en su espíritu racional, es llevado a la conciencia del individuo como algo objetivado; o bien, lo que está en él es desarrollado de modo que él [el hombre] lo sabe como la verdad en la que él está. Tal es el asunto de la educación, del ejercicio, de la formación. En esta educación y apropiación se trata sólo de habituarse a lo bueno y verdadero. En esa medida no se trata ahí de superar lo malo, porque lo malo está superado en sí y para sí[83]. El niño nació en la libertad y para la libertad en tanto que nació en la Iglesia. Para él no hay más ninguna alteridad absoluta; esta alteridad está puesta como algo superado y vencido. En este formarse hacia adentro se trata sólo de no permitir que surja lo malo, para lo cual la posibilidad general reside en el hombre. Pero, en tanto que lo malo surge en el hombre y en que él obra lo malo, éste se encuentra a la vez como algo virtualmente nulo sobre lo cual el espíritu [206] tiene poder, de modo que tiene el poder de hacer que lo malo no haya ocurrido.

El arrepentimiento, la penitencia poseen el sentido de que el delito es extinguido por la elevación del hombre a la verdad que él ahora busca y por el hecho de que reconoce la verdad contraria a su maldad y quiere el bien, es decir, por el arrepentimiento lo malo es anulado. Así lo malo es sabido como algo superado en sí y para sí, algo que no posee de suyo ningún poder. El hacer que lo ocurrido no haya ocurrido no puede llevarse a cabo sensiblemente pero puede hacerse de un modo espiri-

82. Ver *L* 207 s. (270).

83. Así *L*, *W* agrega: «Con una de las determinaciones de la fe, de que el sujeto no es como debe ser, se vincula inmediatamente la posibilidad absoluta de que cumplimente su determinación de ser asumido por Dios en la gracia. Éste es el asunto de la fe. El individuo debe captar la verdad de la unidad virtual de la naturaleza divina y humana y captarla dentro de la fe en Cristo; así Dios no es más para él un más allá, y la captación de esa verdad se contrapone a la primera determinación de que el sujeto no es como debe ser» (*1831*).

tual e interior. La tarea de la Iglesia consiste en lograr que este hábito y esta educación del espíritu lleguen a ser cada vez más interiores, que esta verdad llegue a ser cada vez más idéntica al sí mismo, a la voluntad del hombre, que esta verdad llegue a ser su querer, su objeto, su espíritu. La lucha ha pasado y existe la conciencia de que no hay una lucha, como en la religión persa o en la filosofía kantiana, en la que lo malo jamás es otra cosa que algo que debe ser superado, pero que en sí y para sí permanece opuesto al bien, a lo supremo, en lo cual no hay otra cosa que el progreso indefinido.

[214] | La permanencia de la comunidad se consuma en el goce de apropiarse de la presencia de Dios. Se trata justamente de la conciencia de la presencia de Dios, la unidad con Dios, la *unio mystica*, el sentimiento íntimo de Dios, el sentimiento de su presencia inmediata en el sujeto. Pero este sentimiento íntimo, en tanto que existe, es también un movimiento, presupone un movimiento, una superación de los diferentes, para que se logre esta unidad negativa. Esta unidad comienza con la hostia. Al[84] respecto[85] existen tres tipos de representaciones. Según la primera, la hostia es esta cosa exterior y sensible, el Dios presente por la consagración, Dios como una cosa, en la modalidad de una cosa empírica|[86]. La segunda representación es la luterana, la representación de que el movimiento comienza ciertamente a partir de algo exterior que es una cosa ordinaria y común; pero el goce, el sentimiento íntimo de la presencia de Dios sólo se realiza cuando [215] y en tanto lo exterior es consumido en el espíritu y en la fe —no sólo corporalmente—. Sólo en el espíritu y en la fe se encuentra el Dios presente[87]. Allí no hay ninguna transubs-

84. En *Bo* marg.: 10.8.27.

85. *W* previamente: «Por eso también la Cena es el centro de la doctrina cristiana y a partir de aquí todas las diferencias en la Iglesia cristiana adquieren su matiz y definición. Al respecto» (*1831*).

86. Así *Hu*; *W*: «cosa empírica (gozada por el hombre también empíricamente). En la medida en que Dios es sabido así como algo exterior, en la Cena, en este centro de la doctrina, esta exterioridad es el fundamento de toda la religión católica.* Así nace la servidumbre del saber y del actuar, esta exterioridad atraviesa todas las otras determinaciones, en tanto lo verdadero es representado como algo fijo y exterior. Lo verdadero en cuanto existiendo fuera del sujeto puede caer en poder de otros: está en posesión de la Iglesia, como los demás medios de la gracia; el sujeto es, bajo todo punto de vista, lo pasivo, lo receptivo que no sabe lo verdadero, recto y bueno que sólo debe recibir de otros» (1831).

* Ante la acusación de haber denigrado la doctrina católica de la transubstanciación en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* (semestre de verano de 1826), Hegel respondió con un escrito en el que se jacta de haber sido bautizado y educado como luterano (ver Hegel, *Br Sch*, 572-575 y G. Amengual, *Escritos sobre religión*, pp. 115-118, esp. 116n). El afianzarse de esta actitud polémica es ilustrado por pasajes paralelos de la lección de 1831 (aquí en notas inmediatamente precedente y siguiente).

87. Así *L*; *W* agrega: «La presencia sensible aislada no es nada y la consagración no convierte a la hostia en un objeto de veneración sino que el objeto existe exclusivamente en la fe y así la unificación con Dios y la conciencia de esta unificación del sujeto con Dios

tanciación o hay ciertamente una por la cual es superado lo exterior, de modo que la presencia de Dios es absolutamente espiritual: la consagración se encuentra en la fe del sujeto. La tercera representación consiste en que el Dios presente existe sólo en la representación, en el recuerdo, en cuanto carente de esta presencia subjetiva inmediata. | El sujeto debe apropiarse la doctrina, la verdad, y así lo tercero existe en que la comunidad conserva para sí el goce de la presencia de Dios |[88].

3. *La realización de lo espiritual de la comunidad*

[Q] Lo tercero es la realización de lo espiritual de la comunidad como realidad efectiva universal. Esto implica, a la vez, la transformación de la comunidad. El punto de vista es el siguiente: [216] en la religión el corazón está reconciliado. Así esta reconciliación está en el corazón, es espiritual; el corazón puro es el que alcanza este goce de la presencia de Dios en él y, con ello, la reconciliación, el goce de estar reconciliado. Pero esta reconciliación es a la vez abstracta; ella tiene frente a sí misma el mundo en general. El sí mismo que existe en esta reconciliación y en este goce religioso es el corazón puro, el corazón en general, la espiritualidad en general; pero después el sí mismo, el sujeto es a la vez aquel aspecto de esta presencia espiritual, según el cual en él existe una mundanidad desarrollada y así el Reino de Dios, la comunidad, posee una relación con lo mundano. Para que la reconciliación sea real hace falta que sea sabida dentro de este desarrollo y de esta totalidad, [217] que exista y sea producida ahí. Los principios para esto mundano se encuentran en aquella realidad espiritual; lo espiritual es el principio y la verdad para lo mundano.

Más precisamente, lo espiritual es la verdad de lo mundano en cuanto que el sujeto como objeto de la gracia divina, el sujeto como reconciliado con Dios posee un valor infinito ya por su misma determinación, luego desarrollada en la comunidad. Según esta determinación el sujeto es sabido como la certeza que el espíritu tiene de sí mismo, como la eternidad del espíritu. Este sujeto infinito en sí mismo, este estar destinado a la infinitud es su libertad, y lo substancial reside en el hecho de que él es persona libre y que como persona libre se relaciona con lo mundano y con lo real efectivo, como subjetividad que está cabe sí misma, está reconciliada en sí, es absolutamente firme e infinita. Esta determinación suya debe quedar supuesta cuando él se relaciona con lo mundano. La racionalidad, esta libertad del sujeto, consiste en que él está liberado

existen en la consumición y anulación de lo sensible. Aquí surgió la gran conciencia de que la hostia, fuera de la comunión y de la fe, es una cosa común y sensible: el suceso sólo es verdadero en el espíritu del sujeto» (*1831*).

88. Así *L*; *Hu*: «Ésta es la triple modalidad de la comunidad».

como sujeto y ha obtenido esta liberación por medio de la religión, que él es esencialmente libre según su determinación religiosa; y esta libertad que posee el impulso y la característica de realizarse es la racionalidad. La esclavitud contradice al cristianismo porque está contra la razón. Esta reconciliación debe llevarse a cabo también en lo mundano.

La primera forma de esta reconciliación con lo mundano es la modalidad inmediata y por eso no es su modo auténtico. Ella se manifiesta en cuanto que al comienzo la comunidad conserva en sí lo espiritual, el estar reconciliado con Dios, abstraído de lo mundano y, en cuanto que lo espiritual mismo renuncia a lo mundano, adopta una relación negativa respecto del mundo y, por tanto, respecto de sí mismo; dado que el mundo está en el sujeto que existe allí como la tendencia hacia la naturaleza, la vida social, el arte y la ciencia. Lo concreto del sí mismo —las pasiones, etc.— no puede ser justificado con seguridad ante lo religioso porque hay allí tendencias naturales. Pero la abstracción monacal implica que el corazón no esté desplegado concretamente, que debe existir como algo no desarrollado, que la espiritualidad o el estar reconciliado, así como el vivir para esta reconciliación y para este ser reconciliado, deban estar concentrados y replegados en sí mismos y deban seguir siéndolo. En cambio, el espíritu consiste en desarrollarse y en diferenciarse hasta lo mundano.

La segunda determinación de esta reconciliación consiste en que lo mundano y la religiosidad permanecen ciertamente en una exterioridad recíproca pero [218] deben llegar a estar en relación. Luego la relación en la que ambos permanecen puede ser meramente exterior, más precisamente una relación en la que uno domina al otro, luego una relación en la que no hay reconciliación. Lo religioso debe ser lo dominante; lo reconciliado, la Iglesia, debe predominar sobre lo mundano, no reconciliado. Según esto hay una reunificación con lo mundano no reconciliado; lo mundano es tosco en sí mismo y como tal no puede existir sino dominado. Pero con ello lo dominante asume en sí mismo esto mundano y toda pasión; por este dominio aparece en la misma Iglesia una mundanidad carente de espíritu justamente porque lo mundano no está reconciliado en sí mismo. Se ha establecido un dominio mediante lo carente de espíritu donde el principio es lo exterior y el hombre a su vez existe fuera de sí en su relación — es la relación de lo servil en general. El desdoblamiento ha sido instalado en todo lo que se denomina humano, en todas las tendencias, en todos los comportamientos, en la relación con la familia y con la actividad en la vida política; el principio consiste en que el hombre no está cabe sí mismo. En todas estas formas él se encuentra en esclavitud y todas estas formas equivalen a algo fútil y profano. En la medida en que él se encuentra en ellas él es esencialmente algo finito y algo desdoblado en el sentido de que él no vale nada y de que lo que vale es otra cosa. Esta reconciliación con lo mundano y con

el corazón propio del hombre se ha configurado de un modo que es justamente lo contrario de la reconciliación. El desarrollo ulterior de este desgarramiento en la reconciliación misma consiste entonces en aquello que aparece como corrupción de la Iglesia, la contradicción absoluta de lo espiritual en sí mismo.

La tercera determinación consiste en que esta contradicción se resuelve en lo ético, de modo que el principio de la libertad ha penetrado en lo mundano mismo y que éste, en tanto ha sido cultivado en conformidad con el concepto, con la razón, y con la verdad eterna, es la libertad que ha llegado a ser concreta, la voluntad racional[89]. Las instituciones de lo ético son instituciones divinas pero no sagradas, como el celibato debe ser sagrado frente al matrimonio y al amor familiar, o como la pobreza voluntaria debe ser sagrada frente al lucro personal activo, frente a lo jurídico. Lo mismo vale de la obediencia ciega en cuanto sagrada, mientras que lo ético es una obediencia en la libertad, una libertad libre y racional y una obediencia del sujeto ante lo ético. [219] Así en lo ético existe y ha sido llevada a cabo la reconciliación de la religión con lo mundano, con la realidad efectiva.

La reconciliación comprende tres etapas reales: la inmediata —más abstracción que reconciliación—; la del dominio de una Iglesia que existe fuera de sí misma, y la de lo ético.

[225] Según esto, lo segundo consiste en que el aspecto ideal sea puesto de relieve en la conciencia religiosa. En este estar reconciliado el espíritu consigo mismo, lo interior se sabe como existiendo cabe sí mismo y este saberse es justamente el pensar; es el estar reconciliado, el estar cabe sí mismo y el estar en paz consigo mismo pero en una paz enteramente abstracta e implícita[90]. El pensar es lo universal, es actividad de lo universal y en general se contrapone a lo concreto en cuanto algo exterior. La libertad de la razón es la que ha sido adquirida en la religión y la que ahora se sabe para sí misma en el espíritu. Esta libertad se vuelve ahora contra la mera exterioridad carente de espíritu, contra la esclavitud, porque ésta es absolutamente contraria al concepto de la reconciliación y de la liberación y así interviene el pensar, el cual porfía contra la exterioridad, cualquiera fuere la forma en la que ella aparezca, y la destru-

89. Así *L*; *W* agrega: «La organización del Estado es aquello en donde lo divino accede a la esfera de la realidad efectiva — ésta es penetrada por aquello y ahora lo mundano está legitimado en sí y para sí, porque su fundamento es la voluntad divina, la ley del derecho y de la libertad. La verdadera reconciliación por la cual lo divino se realiza en el campo de la realidad efectiva consiste en la vida ética y jurídica del Estado: éste es el verdadero sometimiento [*Subaktion*] de lo mundano» (*1831*).

90. Así *L*; *W* agrega: «consigo misma. Así surge la exigencia infinita de que el contenido de la religión se legitime también para el pensar, y esta apetencia no debe ser desatendida» (*1831*).

ye. Ésta es la actividad negativa y formal que, en su figura concreta, ha sido llamada Ilustración.

Este pensar aparece primeramente como esta universalidad abstracta en general y está dirigido no sólo contra lo exterior sino también contra lo concreto en general y, en consecuencia, también contra la Idea de Dios, de que Dios es el uno y trino, no una abstracción muerta sino referirse a sí mismo, ser cabe sí mismo, regresar a sí mismo. En esta realidad concreta hay determinaciones, [226] diferencias. En tanto el pensar abstracto se vuelve contra la exterioridad en general también se vuelve contra la diferencia como tal, porque en la diferencia hay un ser exterior recíproco — pero en la Idea de Dios, en la verdad concreta, esta exterioridad también ha sido igualmente disuelta. Para este pensar abstracto, para el entendimiento vale como regla la identidad abstracta. La identidad auténtica es [en cambio] verdad de lo concreto. Cuando así todo lo concreto ha sido borrado en Dios, entonces esto es expresado aproximadamente así: «No se puede conocer a Dios»[91], es decir, no se puede saber algo determinado sobre Él. Porque conocer a Dios significa conocerlo según sus determinaciones; en cambio Él debe seguir siendo esta pura abstracción. En este formalismo ha sido captado el principio de la libertad, de la interioridad y de la religión misma, pero al comienzo sólo abstractamente.

Por el contrario, lo diverso de esta abstracción y aquello por lo cual la determinación se introduce en esta universalidad son las determinaciones que se hallan en los impulsos y en las tendencias del sujeto. Desde este punto de vista se dice[92] que el hombre es bueno por naturaleza. Esta pura subjetividad se mantiene en la determinación del bien en cuanto que ella es esta identidad y libertad pura, pero el bien mismo debe seguir siendo para ella igualmente una abstracción. La determinación del bien es aquí el arbitrio y la contingencia del sujeto en general y así eso es el colmo de la subjetividad y libertad que renuncia a la verdad y a su desarrollo, que así se mueve dentro de sí misma y que sabe que lo que ella hace valer no es sino su determinación — de modo que ella es dueña de lo que es bueno y malo. Éste es un interno moverse del espíritu en sí mismo, el cual tanto puede ser hipocresía y vanidad suprema como también puede conjugarse con anhelos calmos, nobles y piadosos — se trata de aquello que se denomina la vida piadosa del sentimiento a la cual también se reduce el pietismo que no acepta ninguna verdad objetiva, que se ha vuelto en contra de los dogmas y del contenido de la religión y que todavía mantiene ciertamente una mediación, una relación con Cristo, pero una relación que debe ser sólo sentimiento y que debe permanecer en la sensación in-

91. Hegel alude al agnosticismo teológico inspirado en Jacobi.
92. Hegel alude a las teorías de J.-J. Rousseau.

terna[93]. Esa piedad, así como la vanidad del subjetivismo y el sentimentalismo, también están en contra de la filosofía que pretende conocer. Así, el resultado de este subjetivismo consiste en que todo ha palidecido en el sujeto, sin objetividad, sin distintivo firme, sin desarrollo de Dios, el cual, finalmente, no posee ningún contenido más.

[227] El modo determinado en primer lugar es el colmo de la cultura formal de nuestro tiempo. Pero los dos extremos opuestos en el perfeccionamiento de la comunidad son, primeramente, esta servidumbre y esclavitud del espíritu en la región absoluta de la libertad y, en segundo lugar, la subjetividad abstracta, el subjetivismo sin contenido.

Lo tercero en relación con esto consiste en que la subjetividad desarrolla el contenido desde sí misma pero en conformidad con la necesidad, de modo que ella sabe y reconoce un contenido como necesario y lo sabe y lo reconoce como objetivo, como siendo en sí y para sí. Tal es el punto de vista de la filosofía, de modo que el contenido se refugia en el concepto y recibe su justificación del concepto. Este pensar no consiste meramente en abstraer y determinar según la ley de la identidad; él no posee lo concreto en un más allá, sino que él mismo es esencialmente concreto y así él es un concebir, en el sentido de que el concepto se determina en su totalidad, en la Idea. Tal es la razón libre que es para sí, que desarrolla el contenido según su necesidad y que justifica el contenido de la verdad. Este punto de vista es un saber que reconoce una verdad y que la conoce. La Ilustración del entendimiento y el grado pietista volatilizan todo contenido. El punto de vista puramente subjetivo no conoce ningún contenido y, por tanto, ninguna verdad. En cambio, el concepto produce ciertamente la verdad —tal es la libertad subjetiva— pero simultáneamente reconoce esta verdad como algo no producido, como verdad que es en sí y para sí. Sólo este punto de vista objetivo es capaz de dar un testimonio del espíritu de un modo culto y pensante y de expresarlo de este modo. Así él es la justificación de la religión; especialmente de la cristiana, la verdadera religión; él conoce precisamente este contenido según su necesidad y su racionalidad. Él conoce también las formas de desarrollo de este contenido. Ambas cosas se conectan: el contenido y la forma. Estas formas y modos de aparición de Dios, las representaciones para la conciencia sensible y para la conciencia espiritual que ha llegado a la universalidad, al [228] pensamiento, todo este desarrollo ordenado al espíritu ya ha sido visto. El contenido se justifica por el testimonio del espíritu en tanto que ese testimonio es pensante.

93. Así *L*; *W* agrega: «ahí cada uno posee a su Dios, a su Cristo, etc. La particularidad en la que cada uno posee así su religiosidad individual, su cosmovisión, etc., existe por cierto en el hombre, pero en la religión ella es absorbida por la vida en la comunidad, deja de poseer valor para el hombre verdaderamente piadoso y es puesta a un lado» (*1831*).

El testimonio del espíritu es el pensar y éste conoce también la forma, lo distintivo de la aparición, así como también los confines de la forma. La Ilustración sólo sabe acerca de la negación, del límite, de lo distintivo como tal y, con ello, no da razón al contenido en modo alguno. Pero la forma, lo distintivo, no es sólo finitud y límite, sino que, en cuanto totalidad de la forma, ella misma es el concepto y estas formas diversas son también necesarias y esenciales: en la aparición de Dios Él se determina. Mediante la filosofía, la religión recibe su justificación desde la conciencia pensante.

La piedad ingenua no necesita eso; el corazón da testimonio del Espíritu, acoge la verdad que llega a ella en forma de autoridad y, mediante esta verdad, siente la satisfacción y la reconciliación[94]. Pero no bien el pensamiento comienza a poner oposición a lo concreto y a ponerse en oposición contra lo concreto, el proceso del pensar debe recorrer esta oposición hasta su reconciliación. Esta reconciliación es la filosofía. En esa medida la filosofía es teología. Ella expone la reconciliación de Dios consigo mismo y con la naturaleza, de modo que la naturaleza, la alteridad, es virtualmente divina y que el espíritu finito por una parte consiste en elevarse a la reconciliación y, por otra parte, llega a esta reconciliación y la produce en la historia mundial. Entonces esta reconciliación es la paz de Dios que no es superior a toda razón[95], sino la paz que es primeramente sabida, pensada y reconocida como verdadera por la razón.

[232] Frente a la filosofía permanecen dos aspectos: en primer lugar, la vanidad del entendimiento que toma a mal que la filosofía todavía demuestre y compruebe que hay verdad y razón en la religión, esta

94. Así *L*; *W* agrega: «En la fe se encuentra ya el contenido verdadero, pero aún le falta la forma del pensar. Todas las formas que habíamos considerado antes*, el sentimiento y la representación pueden tener ciertamente el contenido de la verdad, pero ellas mismas no son la forma verdadera que hace necesario el verdadero contenido. El pensar es el juez absoluto ante el cual el contenido debe legitimarse y acreditarse.

»La filosofía ha recibido el reproche de colocarse por encima de la religión: pero esto es falso ya en cuanto al hecho, porque ella tiene sólo este contenido [de la religión] y ningún otro contenido, pero ella lo entrega en la forma del pensar; ella así se coloca sólo por encima de la forma de la fe — el contenido es el mismo.

»La forma del sujeto en cuanto que es un singular con sentimientos, etcétera, concierne al sujeto en cuanto singular, pero el sentimiento como tal no es expulsado por la filosofía. Sólo se pregunta si el contenido del sentimiento es la verdad y si puede ser comprobado en el pensar como el contenido verdadero. La filosofía piensa lo que siente el sujeto como tal y deja que éste se las arregle con su sentimiento acerca del contenido. Así el sentimiento no es rechazado por la filosofía, sino que sólo recibe el verdadero contenido mediante la filosofía» (*1831*).

* El texto de *W* no menciona la fe como forma simple de la religión a continuación del sentimiento y de la representación (cf. *St* 6-7).

95. Hegel disiente de la versión luterana de Filipenses 4,7 («¡Y la paz de Dios que *es superior* a toda razón [νοῦν] custodie vuestros corazones y sentidos [νόηματα] en Cristo Jesús!»).

Ilustración no quiere saber más nada de este contenido y por eso toma a mal que la filosofía, en cuanto pensar consciente y metódico, ponga un término al arbitrio y contingencia del pensar. [Q] En segundo lugar, la religiosidad ingenua. Aquí tenemos los diferentes estamentos: *a*) la religiosidad inmediata; *b*) la Ilustración del entendimiento; *c*) el conocimiento racional de la religión. | Esto es lo que he intentado mostrar en estas lecciones[96].

96. Así *Hu*, *Bo*; *L* agrega: «Estas lecciones pretenden haber ofrecido una guía y contribuido a este conocimiento racional de la religión, así como a la promoción de la religiosidad en general» (*1827*).

Bo y *Hu* agregan: «acabado: 10 agosto 1827».

ANEXOS SOBRE LA LECCIÓN DE 1831

Anexo I

LA PRUEBA TELEOLÓGICA[1]

Ya Kant[2] criticó esta prueba de la existencia de Dios como también las demás pruebas y principalmente le hizo perder crédito [518] en cuanto que apenas se cree que valga la pena considerarla más en detalle; sin embargo el mismo Kant dice[3] que esta prueba merece ser considerada siempre con atención; pero se equivoca cuando agrega que la prueba teleológica es la más antigua de todas. La primera determinación de Dios es la potencia y la determinación de la sabiduría es tan sólo la que le sigue. Esta prueba aparece primeramente en los griegos; Sócrates la formula (Jenofonte, *Memorabilia*, final del primer libro). Sócrates convierte la finalidad, particularmente en la forma del bien, en principio fundamental. Dice que la razón por la cual está sentado en la prisión consiste en que los atenienses consideran que eso era bueno[4]. — Luego esta prueba coincide históricamente con el desarrollo de la libertad.

Ya hemos examinado la transición de la religión de la potencia a la religión de la espiritualidad: la misma mediación que conocemos en la religión de la belleza ya fue obtenida en las etapas intermedias, pero explicada sin ingenio. Dado que en esta transición a la religión de la es-

1. Este desarrollo ha sido transmitido en *W*. El texto sigue a W^2; la paginación es la de W^2 tomo 12.

2. *KrV* B 648-658.

3. *KrV* B 651.

4. Ver Platón, *Fedón* 98d-99a («Es lo mismo que si... os expusiera otras causas tales como la voz, el aire, el oído... y omitiera decir la verdadera causa, a saber: puesto que a los atenienses les pareció lo mejor el condenarme, por lo mismo también a mí me pareció lo mejor permanecer sentado aquí y, lo más justo, permanecer soportando la pena que ordenaron. Porque ¡por, el perro! creo que hace tiempo que estos tendones y huesos estarían en Mégara o en Beocia, llevados por la opinión de lo mejor, de no haber creído que lo más justo y bello era someterme al castigo ordenado por la ciudad, en lugar de escapar y huir»).

piritualidad hay que agregar otra determinación esencial debemos ante todo destacarla y exponerla.

Aquí tenemos la determinación de la libertad como tal, de una actividad libre, un hacer según la libertad, no más un hacer desembarazado según la potencia, sino un hacer según fines. La libertad es autodeterminarse y, en cuanto que se autodetermina en sí mismo, lo activo tiene en sí mismo como fin la autodeterminación. La potencia es sólo proyectarse de modo que en lo proyectado hay algo no reconciliado que virtualmente es, por cierto, una imagen fiel, pero todavía no existe expresamente en la conciencia la idea de que el creador se conserva y se produce sólo en su creatura de modo que en la creatura estén las determinaciones de lo divino mismo. Aquí Dios es captado con la determinación de la sabiduría, de la actividad finalista. [519] La potencia es bondadosa y justa, pero sólo el acto finalista es esta determinación de la racionalidad por la cual del acto no sale otra cosa que aquello que ya estaba predeterminado, es decir, esta identidad del creador consigo mismo.

La diversidad de las pruebas de la existencia de Dios consiste sólo en la diversidad de su determinación: en ellas hay una mediación, un punto de partida y un punto de llegada; en la prueba teleológica y físico-teológica los dos puntos antedichos tienen en común la determinación de la finalidad. Se parte de un ser que ahora es determinado como finalizado y por medio de él se llega a Dios en cuanto que pone y promueve el fin. El ser inmediato del que se parte en la prueba cosmológica es, ante todo, un ser variado y contingente; según éste Dios es determinado como la necesidad que existe en sí y para sí, la potencia que domina lo contingente. La determinación superior consiste en que hay finalidad en el ser; en el fin ya se expresa la racionalidad, un libre autodeterminarse y promover este contenido para que él, que inicialmente en cuanto fin es algo interior, sea realizado y la realidad corresponda al concepto o al fin.

Una cosa es buena en cuanto que cumple su determinación, su fin, esto es, que la realidad es adecuada al concepto o a la determinación. — En el mundo se percibe una coincidencia de cosas exteriores, de cosas que son indiferentes respecto de las otras, que de suyo llegan a la existencia de un modo contingente respecto de las otras y que no poseen ninguna relación esencial entre sí; sin embargo, a pesar de que las cosas se disocien de este modo se muestra una unidad por la cual son absolutamente adecuadas la una a la otra. Kant expone[5] esto detalladamente: el mundo presente nos abre un espectáculo inmenso [520] de variedad, orden, finalidad, etc. Esta determinación del fin aparece especialmente en lo viviente — tanto en sí mismo como en su referencia hacia afuera. El hombre y el

5. *KrV* B 650.

animal son algo variado en sí mismo, poseen éstos miembros, entrañas, etc.; a pesar de que estas cosas parezcan subsistir separadamente es la determinación universal del fin lo que las mantiene completamente; una cosa no es sino por la otra y para la otra y todos los miembros y partes de los hombres son sólo medios para la autoconservación del individuo que aquí es el fin. El hombre o el viviente en general tiene muchas necesidades. Para su conservación es necesario el aire, el alimento, la luz, etc. Todo esto existe para sí y le es exterior la capacidad de servir al fin; los animales, la carne, el aire, etc., necesarios para el hombre, de suyo no expresan que son fines y, con todo, uno de ellos es siempre medio para el otro. Ahí hay una conexión interna que es necesaria, pero que no existe en cuanto tal. Esta conexión interna no es hecha por los objetos mismos, sino que es producida por una cosa distinta de estas cosas mismas, la finalidad no se produce por sí misma, la actividad finalista está fuera de las cosas mientras que esta armonía que existe en sí y se pone a sí misma es la potencia que domina estos objetos, que los determina a relacionarse mutuamente en la determinación del fin. Así el mundo no es un agregado de contingencias, sino una muchedumbre de relaciones finalistas que, empero, competen a las cosas mismas desde fuera. Esta referencia final debe tener una causa, una causa llena de poder y de sabiduría. Esta actividad finalista y esta causa es Dios.

Kant dice[6] que esta prueba es la más clara de todas y que es inteligible por el hombre común, sólo por ella la naturaleza cobra interés, ella anima el conocimiento de la naturaleza del mismo modo como [521] se origina de aquél. — Ésta es, en general, la prueba teleológica.

La crítica de Kant es la siguiente[7]: Él dice que esta prueba sería deficiente ante todo porque no es considerada sino la forma de las cosas; la relación finalista se refiere sólo a la determinación de la forma: toda cosa se conserva y no es mero medio para otra, sino fin en sí mismo; la constitución por la cual una cosa puede ser medio se refiere tan sólo a su forma, no a la materia. Luego la conclusión llega sólo a la existencia de una causa formadora pero con ello no es producida la materia. Kant dice[8] que así la prueba no cumple la idea de Dios en cuanto que Él es el creador de la materia y no sólo de la forma. La forma contiene las determinaciones que se refieren mutuamente pero la materia debe ser lo informe y, en consecuencia, lo carente de relaciones. Luego esta prueba llegaría sólo hasta un demiurgo, un plasmador de la materia, no a un creador[9]. — En lo atinente a esta crítica puede decirse ciertamente que toda referencia es forma;

6. *KrV* B 651 s.
7. *KrV* B 654 s.
8. *KrV* B 655.
9. *KrV* B 655.

con ello la forma es disociada de la materia. Vemos que así la actividad de Dios sería finita; cuando producimos cosas técnicas necesitamos tomar el material de afuera y así la actividad es limitada y finita: la materia es puesta como subsistiendo para sí, como eterna. — Aquello por lo cual las cosas se vuelven hacia otras son las cualidades, la forma, no la subsistencia de las cosas en cuanto tales. La subsistencia de las cosas es su materia. Por cierto, esto es inicialmente correcto en cuanto que las referencias de las cosas pertenecen a su forma; pero la cuestión es la siguiente: ¿Es lícita esta diferencia, esta separación entre la forma y la materia? ¿Podemos ponerlas aparte de una manera tan particular? En contra de esto se muestra en la *Lógica*[10] que la materia informe es un absurdo, una pura abstracción del entendimiento que puede ser hecha [522] pero que no puede presentarse como algo verdadero. La materia contrapuesta a Dios como algo inmutable es mero producto de la reflexión o bien es esta identidad de lo informe, esta unidad continua de la materia es justamente una de las determinaciones de la forma; así hay que reconocer que la materia puesta en uno de los lados pertenece al otro lado, al de la forma. Pero entonces la forma es idéntica a sí misma, se refiere a sí misma y justamente ahí ella posee aquello que es diferenciado como materia. La actividad de Dios mismo, la simple unidad consigo mismo, la forma, es la materia. Este permanecer igual a sí o este subsistir existe en la forma de tal modo que ella se refiere a sí misma y esto es su subsistir — aquello mismo que es la materia. Luego lo uno no existe sin lo otro; ambos son más bien lo mismo.

Además Kant dice[11] que el silogismo parte del orden y la finalidad observados en el mundo — hay organizaciones finalistas. Según esto sirve de punto de partida esa referencia de las cosas que no está en ellas mismas; por eso es puesto un tercero, una causa de lo finalista se concluye en el autor que establece la finalidad de las relaciones; luego no es posible concluir en otra cosa distinta de aquello que por su contenido existe en lo presente y es conforme con el punto de partida. Ahora bien, los ordenamientos finalistas se muestran como asombrosamente grandes, con una elevada excelencia y sabiduría; pero una sabiduría muy grande y asombrosa no es todavía una sabiduría absoluta; lo que se conoce ahí es una potencia extraordinaria que todavía no es omnipotencia. Kant dice que esto es un salto injustificado[12]; si entonces se recurre a la prueba ontológica[13] que parte del ser omnirrealísimo, la mera percepción de la que se parte en la prueba teleológica no alcanza esta totalidad. — Por

10. *Enzyklopädie* (1830) § 129. Cf. *WL* (*GW* 11, 297-311; trad. esp., pp. 397-413).
11. *KrV* B 655.
12. *KrV* B 656 s.
13. *KrV* B 657 («Luego la prueba fisicoteológica se quedó detenida en su empresa y, en esa perplejidad, saltó de repente a la prueba cosmológica y, dado que ésta es sólo una prueba ontológica solapada, en realidad llevó a cabo su propósito mediante la pura razón...»).

cierto, hay que conceder [523] que el punto de partida tiene un contenido menor que aquel al cual se llega; en el mundo hay sólo sabiduría relativa, no sabiduría absoluta. Sin embargo, esto debe ser examinado más detalladamente. Aquí tenemos un silogismo: de una cosa se concluye otra. Se comienza por la constitución del mundo y desde ésta se concluye una actividad, lo que vincula las existencias yuxtapuestas, lo cual es lo interior y lo virtual de ellas y no reside inmediatamente en ellas. Ahora bien, la forma del silogismo produce la falsa apariencia de que Dios tendría un fundamento del cual se parte; Dios aparece como condicionado: la organización finalista es la condición, y la existencia de Dios aparece obviamente mediada, condicionada. Ésta es especialmente una objeción en la que se apoyó Jacobi[14]: se pretende llegar a lo incondicionado mediante condiciones; pero, como vimos antes, ésa es sólo una falsa apariencia que se supera en el sentido del resultado mismo; en lo atinente a este sentido debemos conceder primeramente que él no es sino el itinerario del conocer subjetivo; esta mediación no corresponde a Dios mismo; él es lo incondicionado, la actividad infinita que se determina según fines, que organiza el mundo de modo finalista. Con aquel itinerario no se quiere decir que esta actividad infinita es precedida por aquellas condiciones de las que partimos sino que se trata exclusivamente del itinerario del conocimiento subjetivo y que el resultado consiste en que Dios es el que pone estas organizaciones finalistas, que éstas son sólo lo puesto por él y que no permanece en cuanto fundamento. El fundamento del que partimos se abisma en aquel que ha sido determinado como fundamento verdadero. El sentido de este silogismo es que lo condicionante es explicado a su vez como condicionado. El resultado declara que era defectuoso poner como fundamento algo condicionado. Luego, de hecho y al final, este itinerario no es sólo algo [524] subjetivo, algo que perdura en el pensamiento, sino que este aspecto deficiente es eliminado por el resultado. Lo objetivo mismo se expresa en este conocimiento. Ahí no hay sólo una transición afirmativa, sino un momento negativo que, empero, no es puesto en la forma del silogismo. Luego hay una mediación que es la negación de la primera inmediatez. Por cierto, el itinerario del espíritu es una transición a la actividad que existe en sí y para sí y que pone fines, pero en este itinerario se supone que el ser ahí de esta organización de fines no sea presentado como ser en sí y para sí: éste es la razón, la actividad de la razón eterna. Aquel ser no es algo verdadero sino mera apariencia de esta actividad.

En la determinación del fin hay que distinguir, además, entre forma y contenido. Si consideramos puramente la forma tenemos un ser

14. Jacobi, *Briefe*, Beilage VII, 424 s.; cf. Jacobi, *Werke*, 4/12, 153 s.

finalista que es finito y ahí en cuanto a la forma subsiste la finitud por la cual son diversos el fin y el medio o el material en donde se realiza el fin. Ésa es la finitud. Así necesitamos un material para nuestros fines; ahí la actividad y el material son algo diverso; tal es la finitud del ser finalista, la finitud de la forma; pero la verdad de esta relación no es eso, sino la actividad del fin que en sí mismo es los medios y la materia, una actividad finalista que realiza los fines por sí misma, esto es, la actividad infinita del fin. El fin se lleva a cabo y se realiza por su propia actividad y así se reúne consigo mismo en la ejecución. La finitud del fin reside, como vimos, en la separación del medio y del material; así el fin todavía es una modalidad de la acción técnica. La verdad de la determinación del fin consiste en que él contenga su medio y también el [525] material en donde se lleva a cabo; así el fin es verdadero en cuanto a la forma, porque la verdad objetiva consiste en que el concepto corresponda a la realidad. El fin sólo es verdadero cuando lo mediador, el medio y la realidad son idénticos al fin; así el fin se presenta como poseyendo la realidad en sí mismo y no es algo subjetivo y unilateral cuyos momentos están fuera de él. Tal es la verdad del fin; por el contrario, lo no verdadero es la relación finalista en la finitud. — Aquí debe advertirse que la finalidad, esta relación tal como acaba de ser determinada según su verdad existe como algo superior que, empero, también está presente y de ello podemos decir que ciertamente es lo infinito en cuanto que es una actividad del fin que contiene en sí misma el material y el medio pero que, por otra parte, es a la vez finita. Esta verdad de la determinación finalista que requerimos existe realmente, aunque unilateralmente, en lo viviente, en lo orgánico; la vida en cuanto sujeto es el alma; ésta es fin, esto es, se pone y se produce a sí misma; luego el producto es lo mismo que el productor; pero lo viviente es un organismo cuyos órganos son los medios; el alma viviente tiene en sí misma un cuerpo con el cual constituye una totalidad, una realidad efectiva; los órganos son los medios de la vida y los mismos medios, los órganos, son también aquello en donde se lleva a cabo y se conserva la vida; ellos son también el material. Esto es la autoconservación; lo viviente se mantiene a sí mismo, es comienzo y final; el producto es también lo inicial. Lo viviente como tal está siempre en actividad; la apetencia es comienzo de la actividad e impulsa a la satisfacción, pero ésta es a su vez comienzo de la apetencia. Lo viviente existe sólo en cuanto que siempre es producto. Aquí, esta verdad del fin existe en cuanto a la forma: los órganos de lo viviente son medio, pero también fin; ellos [526] en su actividad se producen sólo a sí mismos. Cada órgano conserva al otro y, mediante ello, se conserva a sí mismo. Esta actividad configura un fin y un alma que está presente en todos los puntos: cada parte del cuerpo siente y ahí está el alma. Aquí la actividad del fin existe en su verdad; pero el sujeto viviente si-

gue siendo completamente algo finito; aquí la actividad del fin tiene una verdad formal, la cual, empero, no es completa; lo viviente se produce, tiene en sí mismo el material de la producción; cada órgano segrega linfa animal que es empleada por otros para reproducirse. Lo viviente tiene en sí mismo el material, pero eso es un proceso abstracto; el aspecto de la finitud consiste en que los órganos emplean material externo para alimentarse de sí mismos. Todo lo orgánico se refiere a una naturaleza inorgánica que está ahí como algo autónomo. El organismo es infinito según un aspecto, en cuanto que es un círculo de puro regreso a sí mismo, pero a la vez está tensionado por la naturaleza exterior e inorgánica y tiene apetencias; aquí el medio proviene de afuera: el hombre necesita aire, luz, agua, también devora otros vivientes, animales, a los cuales de este modo convierte en naturaleza inorgánica, en medios. Es especialmente esta relación la que conduce a admitir una unidad superior que es la armonía en la cual los medios corresponden al fin. Esta armonía no está en el sujeto mismo pero en él está la armonía que constituye la vida orgánica que vimos: la construcción entera de los órganos del sistema nervioso y sanguíneo, de los intestinos, de los pulmones, del hígado, del estómago, etc., concuerda admirablemente. Pero esta armonía ¿no exige otra cosa aparte del sujeto? Podemos dejar a un lado esta pregunta, porque si se capta el concepto de organismo que hemos dado entonces este desarrollo de la determinación del fin es una consecuencia necesaria de la vitalidad del [527] sujeto en general; si no se capta ese concepto, entonces lo viviente no sería esta unidad concreta; entonces para comprenderlo se recurre a concepciones extrínsecas de orden mecánico (en la circulación de la sangre) y químico (en la disolución de los alimentos), pero mediante esos procesos no puede ser explicado totalmente aquello que es la vida, con ello tendría que ser admitido un tercero que habría establecido estos procesos. De hecho esta unidad y armonía del organismo es el sujeto; sin embargo, en esta unidad existe también la relación del sujeto viviente con la naturaleza exterior que respecto de éste sólo existe como algo indiferente y contingente.

Las condiciones de esta relación no son el desarrollo propio del viviente, pero si el viviente no encontrara estas condiciones no podría existir. Esta consideración implica inmediatamente el sentimiento de algo superior que ha establecido esta armonía; ella provoca a la vez la emoción y asombro del hombre. Cada animal tiene su círculo pequeño de alimentos, más aún, muchos animales se limitan a un único alimento (también en este aspecto la naturaleza humana es la más universal); ahora bien, el hecho de que existe esta condición exterior y particular para cada animal es lo que conduce al hombre a este asombro que se transforma en alta veneración de aquello tercero que ha establecido esta unidad. Ésta es la elevación del hombre a lo superior que produ-

ce las condiciones para su fin. El sujeto promueve su autoconservación; esta promoción existe también de manera inconsciente en todo viviente; es aquello que en los animales denominamos instinto; uno procura su sustento con violencia, el otro lo produce artificialmente. Tal es la sabiduría de Dios en la naturaleza, en donde se encuentra esta variedad infinita respecto de las actividades y condiciones necesarias para todas las particularidades. Si consideramos estas [528] particularidades de la promoción de lo viviente entonces ellas son algo contingente, no puesto por el sujeto, y exigen una causa exterior a ellas; con la vida está puesto sólo lo universal de la autoconservación pero los vivientes son diversos, según una particularidad infinita y esto es puesto por otro. — Pero la cuestión es la siguiente: ¿Cómo la naturaleza inorgánica se adapta a lo orgánico? ¿Cómo es capaz de servir de medio para lo orgánico? Aquí nos sale al encuentro una representación que capta esta coincidencia de un modo peculiar. Los animales son inorgánicos respecto del hombre, las plantas son inorgánicas respecto de los animales. Pero la naturaleza que es inorgánica como el sol, la luna y, en general, todo aquello que aparece como medio y como materia existe inmediatamente, antes de lo orgánico. Así se establece una relación según la cual lo inorgánico es autónomo, mientras que lo orgánico es lo dependiente; lo pretendidamente inmediato sería lo incondicionado. La naturaleza inorgánica aparece como acabada para sí; las plantas, los animales y los hombres sólo se agregan desde fuera; la tierra podría subsistir sin vegetación, el reino vegetal sin los animales, el reino animal sin los hombres, estos aspectos aparecen así como autónomos, para sí. Se pretende demostrar esto también en las experiencias: hay cadenas de montañas carentes de toda vegetación, de animales y de hombres; la luna no tiene ninguna atmósfera, y no hay en ella ningún proceso meteorológico que sea condición para la vegetación; luego ella subsiste sin naturaleza vegetal y sin otras cosas por el estilo. Eso inorgánico aparece como autónomo y el hombre se agrega exteriormente. Luego se tiene la representación según la cual la naturaleza en sí misma es una fuerza productiva que genera ciegamente y a partir de la cual procede la vegetación; después el reino animal sale de ésta y finalmente el hombre con conciencia pensante. Por cierto, puede decirse que la naturaleza produce grados, de los cuales siempre uno es la condición del [529] siguiente. Pero si lo orgánico y el hombre se agregan contingentemente entonces nos preguntamos si ellos encuentran o no aquello que les es necesario. Según aquella representación esto es igualmente librado al azar porque ahí no vale ninguna unidad para sí. Ya Aristóteles[15] emite la misma opinión: La naturaleza produciría cons-

15. Aristóteles, *Física*, B 8, 1. 152 H; cf. 198b 32-66 («... Es imposible que estas cosas se comporten así. Porque estas y todas las cosas naturales llegan a ser así o bien siem-

tantemente vivientes y entonces todo depende del hecho de que puedan existir; sería totalmente contingente que una de estas producciones se conserve. Así la naturaleza ya habría hecho un número infinito de ensayos y producido una cantidad infinita de monstruosidades; miríadas de configuraciones habrían emanado de ella pero no habrían podido perdurar; con todo, no importaría para nada la desaparición de esos vivientes. Para probar esta afirmación se suele remitir especialmente a los restos de monstruosidades que se encuentran aquí o ahí: estas especies habrían desaparecido porque habrían cesado las condiciones requeridas para su existencia. Así se establece que la coincidencia de lo orgánico y de lo inorgánico es casual; ahí no hay necesidad de preguntar por una unidad; la existencia misma de la finalidad es explicada como algo casual. Luego aquí las determinaciones conceptuales son las siguientes: aquello que denominamos naturaleza inorgánica como tal es representado como autónomo, para sí, y lo orgánico como agregado exteriormente, de modo que es casual que lo orgánico encuentre las condiciones para su existencia en lo que se le contrapone. Aquí debemos notar la forma de la determinación conceptual; la naturaleza inorgánica sería lo primero, lo inmediato; también es conforme con el espíritu infantil de la era mosaica afirmar que fueron creados en primer lugar el cielo, la tierra, la luz, etc., y que lo orgánico apareció temporalmente más tarde[16]. La cuestión es la siguiente: ¿Es ésa la verdadera determinación conceptual de lo inorgánico? ¿Es lo viviente y el hombre lo dependiente? Por el contrario, la filosofía muestra la verdad de aquello que es la determinación del concepto; [530] además, para el hombre es absolutamente cierto que él se refiere a la otra naturaleza como fin y que ella respecto de él tiene sólo la determinación de ser medio — así es también en general la relación de lo inorgánico respecto de lo orgánico. Lo orgánico en sí mismo es formalmente lo finalista, medio y fin, algo infinito en sí mismo; es fin que regresa a sí, también es determinado como fin en este aspecto de su dependencia hacia afuera y con ello es lo verdaderamente primero respecto de lo que ha sido llamado inmediato, la naturaleza. Esta inmediatez es mera determinación unilateral y debe ser rebajada a ser sólo algo puesto. Tal es la verdadera relación; el hombre no es un accidente que se agrega a lo primero, sino que lo orgánico es lo primero para sí; lo inorgánico no tiene en sí sino la apariencia del ser. Esta relación es desarrollada lógicamente en la ciencia misma[17].

pre o bien en la mayoría de los casos. Ello no ocurre con las cosas que provienen del azar o de la espontaneidad»).

16. Esta descripción corresponde al relato sacerdotal (Génesis 1,1-2, 4a) y no al yahvista (Génesis 2,4b ss.); pero ninguno de los dos propone una cosmología, como se creía en la época de Hegel.

17. Ver Hegel, *Enzyklopädie* (1830) § 337-376.

Ahora bien, en esta relación todavía tenemos la separación por la cual lo orgánico tiene el aspecto de referirse externamente a la naturaleza inorgánica mientras que ésta no está puesta en lo orgánico mismo. Lo viviente se desarrolla desde el germen y el desarrollo es el acto de los miembros, de las entrañas, etc.; el alma es la unidad que produce esto. Pero también aquí la verdad de la naturaleza orgánica e inorgánica es sólo la relación esencial de ambas, su unidad e inseparabilidad. Esta unidad es un tercero que no es ni una ni otra; en la existencia inmediata no está la determinación absoluta que pone en la unidad a ambos, a lo orgánico y a lo inorgánico; lo orgánico es el sujeto y lo otro aparece como objeto pero se transforma en predicado de lo orgánico para ser puesto como propio de él. Tal es el cambio de esta relación; ambos son puestos en uno dentro del cual cada uno es dependiente y condicionado. [531] En general podemos llamar Dios a este tercero al que se eleva la conciencia; pero todavía falta demasiado al concepto de Dios; en este sentido él es la actividad de la producción que es un juicio por el cual son producidos ambos aspectos; en el concepto unitario ellos se adaptan y existen el uno en función del otro. — Luego es muy correcta la elevación según la cual la verdad de la relación finalista es este tercero tal como acaba de ser determinado; pero así éste es determinado formalmente y, por cierto, a partir de aquello cuya verdad es; es ciertamente actividad viviente, pero ésta todavía no es espíritu, acto racional: la correspondencia del concepto en cuanto orgánico y de la realidad en cuanto inorgánica es sólo el significado de la vida misma; esa correspondencia está contenida más definidamente en lo que los antiguos llamaron νοῦς[18]. El mundo es un todo armónico, una vida orgánica determinada según fines; esto entendieron los antiguos como νοῦς; éste fue llamado más definidamente alma del mundo[19], λόγος. Con esto sólo es puesta la vitalidad, pero todavía no se dice que el alma del mundo se diferencie de su propia vitalidad en cuanto espíritu; el alma es lo meramente viviente en lo orgánico; ella no es algo separado del cuerpo y material, sino la fuerza vital que lo impregna. Por eso Platón llamó a Dios un ζῷον inmortal, es decir, un viviente eterno[20]. Él no superó la determinación de la vida. —

18. Para la teoría del Νοῦς, Hegel remite a Aristóteles (*Metafísica* I, 3-4).

19. Ver Platón, *Timeo* 30b-36, especialmente 34a-b («El dios eterno... hizo un cuerpo liso y homogéneo, esférico, entero y perfecto, compuesto de cuerpos perfectos. Habiendo colocado al alma en su centro hizo que ella se extendiera a través de todo el cuerpo y que llegara a envolverlo desde fuera y... constituyó un cielo uno, único y solitario... Y, mediante todo esto, lo engendró como un dios feliz»).

20. Platón, *Timeo* 30b-31a («Así, pues, en conformidad con el razonamiento verosímil es menester decir que el mundo es verdaderamente un viviente dotado de alma y de inteligencia por la providencia del dios...»); *Fedro* 246b-d («... sin ver ni entender bastante al dios, nos imaginamos un animal inmortal que tiene alma y también cuerpo, unidos por toda la eternidad...»).

Cuando captamos la vida en su verdad ella es un principio unitario, la vida orgánica una del universo, el sistema viviente unitario. Todo lo que es constituye sólo los órganos de un sujeto unitario; los planetas que giran en torno del sol no son sino miembros gigantescos de este sistema unitario. De este modo el universo no es un agregado de muchos accidentes indiferentes sino un sistema vital. Pero con ello todavía no ha sido puesta la determinación del espíritu. — [532] Hemos considerado el aspecto formal de la relación finalista. El otro aspecto es el del contenido. Aquí se pregunta: ¿Cuáles son las determinaciones del fin o cuál es el contenido del fin realizado o cómo se constituyen esos fines respecto de aquello que llamamos sabiduría? En lo atinente al contenido el punto de partida es también aquello que se encuentra en la experiencia; se comienza por el ser inmediato. Considerar los fines tal como se encuentran ha contribuido, en este aspecto, para que la prueba teleológica fuera puesta a un lado, más aún, fuera vista despectivamente. Se habla de las sabias organizaciones de la naturaleza. Los diversos y variados animales son finitos en su determinación viviente; existen los medios externos para esa vitalidad: las vitalidades son el fin; luego si nos preguntamos por el contenido de este fin él no es otra cosa que la conservación de estos insectos, estos animales, etc., por cuya vida podemos alegrarnos, por cierto, pero la necesidad de su determinación implica una modalidad o representación muy insignificante. Cuando se dice que Dios lo ha hecho así se trata de una consideración piadosa; es una elevación a Dios; pero con Dios nos representamos un fin absoluto e infinito, mientras que estos fines pequeños contrastan demasiado con aquello que encontramos en Dios. Cuando nos encontramos en círculos superiores y contemplamos los fines humanos que podemos considerar como relativamente supremos los vemos generalmente arruinados y aniquilados sin éxito. En la naturaleza millones de gérmenes desaparecen en su comienzo sin haber llegado al desarrollo de la vitalidad. La mayor parte de los vivientes fundamenta su vida en la destrucción de otros vivientes; lo mismo se encuentra en fines superiores; si recorremos el dominio de lo ético hasta su grado supremo, hasta la vida del Estado [533] y examinamos si los fines se cumplen o no, entonces encontraremos que mucho se logra, pero en mayor medida las pasiones y vicios de los hombres desgastan y destruyen los fines más grandes y gloriosos. Vemos la tierra cubierta con ruinas y restos de espléndidos edificios y obras de los pueblos más bellos cuyos fines reconocemos como esenciales. Grandes objetos de la naturaleza y obras humanas perduran y desafían al tiempo pero aquella gloriosa vida de los pueblos ha desaparecido irreversiblemente. Por lo tanto vemos, por una parte, que se cumplen fines pequeños, subordinados e incluso despreciables; por otra parte se arruinan aquellos fines que son reconocidos como esenciales. Por cierto, cuando lamentamos la desdicha y el fra-

caso de tantas cosas excelentes debemos elevarnos a una determinación y a un fin superiores. Por más que nos interesen todos aquellos fines debemos considerarlos como finitos y subordinados y debemos atribuir su destrucción a su finitud; pero este fin universal no se encuentra en la experiencia; por eso se modifica el carácter de la transición; porque la transición comienza por lo existente y concluye desde aquello que encontramos en la experiencia; pero esto tiene el carácter de la limitación. El fin supremo es el bien, el fin último universal del mundo; la razón debe considerar este fin como el fin último absoluto del mundo, fin fundamentado absolutamente en la determinación de la razón, más allá de la cual no puede ir el espíritu. La fuente en la que es reconocido este fin es la razón pensante. Lo siguiente consiste en que este fin se muestre cumplido en el mundo; pero el bien es lo determinando en sí y para sí por la razón y frente a él está la naturaleza — tanto la naturaleza física que tiene su propio curso y sus propias leyes como la naturalidad [534] del hombre, sus fines particulares que se oponen a la primera. Si nos dirigimos a la percepción encontramos que en el mundo hay mucho bien, pero también e infinitamente mucho mal; entonces habría que calcular la suma del mal y del bien insatisfecho para averiguar cuál predomina. Pero el bien es absolutamente esencial, le pertenece esencialmente realizarse; pero su realidad es tan sólo un deber porque no puede ser demostrada en la experiencia. Ahí nos quedamos en el deber ser, en la exigencia. Pero si el bien no es por sí mismo la potencia de realizarse se requiere un tercero por el cual se realice el fin último del mundo. Se trata de una exigencia absoluta; el bien moral corresponde al hombre; pero dado que su potencia es limitada, que en él el bien está limitado por el aspecto de su naturalidad y que él mismo llega a ser el enemigo del bien entonces él no puede realizarlo. Aquí la existencia de Dios es representada como un postulado, un deber ser que tendrá certeza subjetiva para el hombre, porque el bien existe como lo último en su razón; pero esta certeza es sólo subjetiva[21]; se reduce a un creer, un deber ser, pero no puede demostrarse que realmente es así. Más aún, si el bien es simplemente moral y si debe existir se llega a requerir y a presuponer que se perpetúe la disonancia porque el bien moral sólo subsiste en la lucha con el mal; luego se requiere la perennidad del enemigo, de lo contrapuesto al bien[22]. — Luego, si nos dirigimos al contenido, entonces éste es limitado y si pasa-

21. Hegel alude a la doctrina de los postulados en Kant, *KrV* 223-237.

22. Hegel relaciona con la religión de Irán las filosofías de Kant y de Fichte y las critica porque conciben que el bien se realiza sólo por la actividad moral del sujeto individual y por un progreso indefinido. Para la posición de Kant, ver *KpV*, especialmente 220 («La plena adecuación de la voluntad con la ley moral es la santidad... Dado que ella es exigida en cuanto necesaria en el orden práctico no puede ser encontrada sino en un progreso indefinido hacia esa plena adecuación... Pero este progreso indefinido no es posible

mos al fin supremo entonces nos encontramos en otro campo; se parte de lo interior y no de lo presente y experimentable. En cambio, si se parte de la experiencia entonces el bien y el fin último son sólo algo subjetivo [535] y hay que perpetuar la contradicción del otro aspecto opuesto al bien.

sino bajo el presupuesto de una existencia y personalidad de este ser racional que perduran indefinidamente y que se denomina la inmortalidad del alma»).

Anexo II

LA PRUEBA ONTOLÓGICA[1]

[546] En la esfera de la religión manifiesta hay que considerar, ante todo, el concepto abstracto de Dios. El concepto libre, puro y manifiesto es el fundamento. Su manifestación, su ser para otro es su existir, y el terreno de su existir es el espíritu finito; esto es lo segundo; el espíritu finito y la conciencia finita son concretos. Lo capital en esta religión consiste en conocer el proceso por el cual Dios se manifiesta en el espíritu finito y ahí es idéntico a sí mismo. La identidad del concepto y del existir es lo tercero. (Identidad es aquí, propiamente, una expresión equívoca, porque en Dios hay esencialmente vida).

En las formas precedentes hemos visto un proceso ascendente, un comenzar por un existir en determinaciones diferentes. El ser fue tomado primeramente en la determinación más amplia, como ser contingente, en la prueba cosmológica: la verdad del ser contingente es el ser necesario en sí y para sí. Luego el existir fue comprendido como conteniendo en sí relaciones de finalidad y esto dio como resultado la prueba teleológica. Aquí hay un ascender que comienza por un existir dado, existente. Así estas [547] pruebas corresponden a la finitud de la determinación de Dios: el concepto de Dios es lo ilimitado, pero no según la falsa ausencia de límites, sino más bien en cuanto que es, a la vez, lo más determinado, la pura autodeterminación. Aquellas primeras pruebas correspondían al aspecto de una conexión y una determinación finitas, porque comenzaban a partir de algo dado; en cambio, ahora el comienzo es el concepto libre y puro y así, en este grado, interviene la prueba ontológica de la existencia de Dios; ella constituye el fundamento abstracto y metafísico de este grado; además, ella ha sido descubierta sólo en el cristianismo por Anselmo de

1. El siguiente desarrollo ha sido transmitido en *W*. El texto y su paginación siguen a *W*².

Canterbury[2]. Luego ella fue expuesta por todos los filósofos posteriores: Descartes, Leibniz, Wolff, pero junto a otras pruebas, pese a que sólo ella es la prueba verdadera[3]. La prueba ontológica parte del concepto. El concepto es considerado como algo subjetivo y así es definido por oposición al objeto y a la realidad: aquí el concepto es lo inicial y se trata de demostrar que a este concepto le compete también el ser. El itinerario detallado es el siguiente: se presenta el concepto de Dios y se muestra que no puede ser concebido sino de modo tal que incluya en sí el ser; el concepto, en cuanto distinguido del ser, es algo meramente subjetivo en nuestro pensar; en cuanto subjetivo es lo imperfecto que sólo pertenece al ámbito del espíritu finito; se trata de demostrar que él no es sólo nuestro concepto, sino que también *existe* independientemente de nuestro pensar. Anselmo[4] desarrolla la prueba de esta manera simple: Dios es lo perfectísimo, por encima de lo cual nada puede ser pensado; si Dios es mera representación no es lo perfecto; pero esto contradice la primera tesis porque no consideramos perfecto lo que es mera representación, sino aquello a lo que además compete el ser. Si Dios es meramente subjetivo podríamos presentar una cosa superior a la cual [548] le corresponde además el ser. Después esta prueba fue desarrollada [así]: se comienza con lo perfectísimo y esto es definido como la esencia omnirrealísima como la suma de todas las realidades[5]; a esto se lo ha denominado la posibilidad: el concepto, en cuanto subjetivo y en cuanto distinguido del ser, es lo meramente posible o, al menos, debe ser lo posible; según la lógica antigua no hay posibilidad sino allí donde

2. Anselmo formuló este argumento en su *Proslogion*, cap. II. Ver nota a *L* 219 (95).

3. Hegel critica la transformación moderna del argumento anselmiano en una prueba a partir del concepto de *ens realissimum*, *ens perfectissimum* y *ens necessarium*; ver, entre otros, Descartes, *Meditationes* 24 y 32-34; Baumgarten, *Metaphysica* («Existentia est realitas cum essentia & reliquis realitatibus compossibilis... Ergo ens perfectissimum habet existentiam»).

4. También Hegel interpreta el argumento de Anselmo con el vocabulario de la filosofía moderna. En el *Proslogion* la premisa de Anselmo es el concepto de Dios como aquello por encima de lo cual no puede concebirse nada mayor; cf. Anselmo, *Proslogion*, cap. II. El concepto de omniperfección o su equivalente se encuentra ciertamente en el *Proslogion* (cf. Prooemium) pero no configura una premisa del argumento ontológico sino una conclusión de los «cuatro argumentos» sobre los grados en la bondad, que Anselmo había desarrollado en su *Monologion*, cap. I-IV. Ya Descartes, antes de Hegel, había recurrido a la omniperfección para la prueba ontológica. Ver su *Discours de la méthode*, en *Oeuvres* VI, 36.

5. Hegel aquí pone en primer plano el concepto de *ens realissimum*, de manera parecida a Kant, *KrV* B 624; pero pudo hacer equivaler este concepto al de ser perfectísimo que predominaba en la tradición del racionalismo, especialmente C. Wolff, *Theologia naturalis*, Pars 11.5, p. 6. («Denominamos ser perfectísimo a aquel en el que todas las realidades composibles se encuentran en grado absolutamente supremo»). La designación de Dios como *ens realissimum* —distinto de *ens perfectissimum*— se encuentra ya en Baumgarten, *Metaphysica*, § 806 («El ente perfectísimo es ente real... Luego le corresponde tanta realidad cuanta puede haber en el ente...»). Entre estas realidades Baumgarten enumeraba la existencia y concluía que el ser perfectísimo tiene existencia; ver *ibid.*, § 810.

no puede mostrarse ninguna contradicción[6]. Según esto, las realidades en Dios deben ser tomadas sólo según el aspecto más afirmativo de todos, sin límites, de modo que la negación debe ser eliminada. Entonces es fácil demostrar que sólo queda la abstracción de lo que es uno consigo mismo; porque, si hablamos de realidades, ellas son determinaciones diferentes, tales como la sabiduría, la justicia, la omnipotencia, la omnisciencia; estas determinaciones son propiedades de las que fácilmente puede demostrarse que se contradicen: la bondad no es la justicia, la potencia absoluta contradice a la sabiduría porque ésta presupone fines últimos, mientras que aquélla es lo ilimitado de la negación y de la producción. Si el concepto exige que no haya contradicción, entonces debería desaparecer todo distintivo porque toda diferencia tiende a la contraposición. Se dice: Dios es la suma de todas las realidades; ahora bien, el ser es también una de esas realidades, luego el ser está vinculado con el concepto. Esta prueba se ha mantenido hasta la época moderna; la encontramos desarrollada especialmente en las *Horas matutinas* de Moisés Mendelssohn[7]. Spinoza define el concepto de Dios como aquel que no puede ser concebido sin el ser[8]. Lo finito es aquello cuya existencia no corresponde al concepto: el género está realizado en los individuos existentes, pero éstos son perecederos; el género es lo universal para sí y ahí la existencia no corresponde al concepto. En cambio, en lo infinito determinado en sí mismo la realidad debe corresponder al concepto — esto es [549] la Idea, la unidad del sujeto y del objeto. Kant ha criticado esta prueba[9]; lo que él objeta es lo siguiente: si se definiera a Dios como la suma de todas las realidades, no le correspondería el ser, porque el ser no es ninguna realidad, en efecto, el concepto no aumenta por el hecho de existir o de no existir, sino que sigue siendo el mismo. Ya en tiempos de Anselmo un monje[10] objetó lo mismo; dijo: lo que yo me represento no existe por el hecho de repre-

6. Probablemente Hegel se refiere a la escuela de Leibniz y Wolff; ver, entre otros, C. Wolff, *Philosophia prima...*, Fráncfort y Leipzig, 1736, p. 65 («§ 85. Posible es lo que no implica ninguna contradicción o lo que no es imposible»).

7. Ver M. Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* I, Berlín, 1786, especialmente pp. 306-328 («XVII. Razones a priori para probar la existencia de un ser omniperfectísimo, necesario e independiente»).

8. Spinoza, *Ética*, Parte I, Proposición XI («Dios o la substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa la esencia eterna e infinita, existe necesariamente. / Demostración: Si niegas esta proposición, piensa si es posible que Dios no exista. En ese caso... su esencia no implica la existencia. Ahora bien, esto... es absurdo. Luego necesariamente Dios existe»).

9. *KrV* B 620-630.

10. Hegel alude al monje Gaunilón; cf. *Anselmi opera omnia*, Stuttgart y Bad Cannstatt, 1968, 1, pp. 125-129. Gaunilón insiste en el hecho de que no basta entender una cosa para afirmar su existencia, ni siquiera en el caso de que sea entendida como la mayor o la mejor de cuantas puedan ser pensadas. Se trata de la misma objeción formulada por Gassendi a Descartes: «Y aunque digas que tanto la existencia como las demás perfecciones es-

sentarlo. Kant sostiene[11]: Cien táleros siguen siendo lo mismo ya sea que yo los represente meramente o que los posea; así el ser no sería ninguna realidad, porque nada agrega al concepto. Puede concederse que el ser no es ninguna determinación de contenido; pero nada debe ser agregado al concepto (por lo demás ya es bastante equívoco denominar «concepto» a toda existencia mala), más bien hay que eliminar del concepto el defecto de ser algo subjetivo y de no ser la Idea. El concepto que es sólo algo subjetivo separado del ser es una nulidad. En la forma que dio Anselmo a la prueba la infinitud consiste precisamente en no ser algo unilateral, meramente subjetivo, algo a lo que no le correspondería ser. El entendimiento separa estrictamente ser y concepto en cuanto que cada uno es idéntico a sí pero, ya según la representación habitual, el concepto sin el ser es unilateral y carente de verdad, y lo mismo es el ser en el que no hay ningún concepto, el ser no conceptual. Esta antítesis en la que cae la finitud no puede existir en lo infinito, en Dios.

Pero ahora existe la siguiente circunstancia que convierte la prueba en algo insatisfactorio. Aquel omniperfectísimo y omnirrealísimo es, en efecto, una presuposición: comparados con ella el ser para sí y el concepto para sí son unilaterales. En Descartes y en Spinoza[12] Dios es definido como causa de sí mismo; concepto y existencia configuran una identidad, o bien, Dios en cuanto concepto no puede ser captado sin el ser, [550] lo insatisfactorio es que eso sea una presuposición y que en comparación con ella el concepto deba ser algo subjetivo.

Pero lo finito y subjetivo no es finito sólo por comparación con aquella presuposición: es finito en sí mismo y, por tanto, es su propia antítesis, es la contradicción no resuelta. El ser debe ser diverso del concepto: se cree que es posible fijar el concepto como subjetivo y finito, pero la determinación del ser está en el concepto mismo. En éste mismo ha sido superada la finitud de la subjetividad, y la unidad del ser y del concepto no es una presuposición respecto del concepto, una presuposición con la cual habría que medir el concepto. — El ser en su inmediatez es contingente,

tán incluidas en la idea del ser sumamente perfecto estás diciendo lo que hay que probar y tomas la conclusión como premisa» (Descartes, *Meditationes*, 43, en *Œuvres*, t. 7, p. 325).

11. *KrV* B 627 («Cien táleros reales no contienen más que cien táleros posibles... Pero en mis recursos pecuniarios cuentan más cien táleros reales que su mero concepto»).

12. Para el tema en Descartes ver *Meditationes. Responsio ad primas obiectiones*, 62 (*Oeuvres*, 7, p. 119) («... dado que no podemos pensar que su existencia es posible sin que a la vez, atendiendo a su inmensa potencia, reconozcamos que él puede existir por su propio poder concluiremos que él existe realmente y que existió desde siempre...»). Para Spinoza ver su *Ética*, Parte I, pp. 44 ss. (Proposición XI: «... todo lo que la substancia posee de perfección no es debido a ninguna causa externa; por eso también su existencia sólo debe derivar de su naturaleza que es su esencia. Luego la perfección de la cosa no quita la existencia sino que la pone; en cambio, la imperfección la elimina; por eso de ninguna existencia podemos estar más seguros que de la existencia del Ente absolutamente infinito o perfecto, esto es, Dios»).

vimos que su verdad es la necesidad; además, el concepto contiene necesariamente al ser: éste es simple referencia a sí mismo, carencia de mediación; pero si consideramos el concepto, toda diferencia ha sido absorbida en él, todas las mediaciones existen en él como ideales. Esta idealidad es la mediación superada, la diferencia superada, la claridad perfecta, la pura claridad y el estar cabe sí mismo; la libertad del concepto es la absoluta referencia a sí mismo, la identidad que es también la inmediatez, la unidad carente de mediación. Luego el concepto posee el ser en sí mismo e incluso consiste en superar su unilateralidad cuando se piensa que el ser ha sido alejado del concepto se trata de una mera opinión. Cuando Kant dice que la realidad no puede ser «descascarada»[13] del concepto allí el concepto ha sido entendido como finito. Pero lo finito es lo que se supera a sí mismo, y cuando habíamos creído que el concepto debía separarse del ser, teníamos precisamente la referencia a sí mismo que es el ser en sí mismo.

Pero el concepto posee en sí el ser no sólo virtualmente, de modo que sólo nosotros lo entendamos, sino que el concepto es el ser también para sí — él supera su subjetividad y [551] se objetiva. El hombre realiza sus fines, es decir, aquello que primero era sólo ideal pierde su unilateralidad y se convierte en algo existente: el concepto es eternamente la actividad de poner el ser en identidad consigo. En la intuición, en el sentimiento, etc., tenemos ante nosotros objetos externos, pero los asumimos en nosotros y así los objetos son ideales en nosotros. El concepto es esta actividad de superar su diferencia. Cuando la naturaleza del concepto ha sido entendida, la identidad con el ser no es una presuposición, sino un resultado. El itinerario consiste en que el concepto se objetiva y se convierte en realidad, y así él es la verdad, la unidad del sujeto y del objeto. Dice Platón[14] que Dios es un viviente inmortal, cuyo cuerpo y cuya alma han sido unificados. Aquellos que separan ambos aspectos persisten en lo finito y en lo carente de verdad.

El punto de vista en el que nos encontramos es el cristiano. Aquí poseemos el concepto de Dios en su libertad total: Este concepto es idéntico al ser; ser es la más pobre de las abstracciones; luego el concepto no es tan pobre que carezca de esta determinación. Nosotros no debemos considerar el ser en la pobreza de la abstracción, en la mala inmediatez, sino el ser en cuanto ser de Dios y en cuanto ser totalmente concreto, diferente de Dios. La conciencia del espíritu finito se refiere al ser concreto, al material de la realización del concepto de Dios. Aquí no se habla de que el ser corresponde al concepto, de la mera unidad del concepto y del ser: las expresiones de ese tipo son equívocas. La unidad debe ser comprendida más bien como proceso absoluto, como la vida de Dios, de

13. Hegel alude a Kant, *KrV* B 631. Ver, más arriba, p. 96, n. 59.
14. Ver Platón, *Fedro* 246b-d citado en el final del fragmento anterior.

modo que también en ella ambos aspectos sean diferentes, pero ella sea la actividad absoluta de producirse eternamente. Aquí tenemos la representación concreta de Dios como Espíritu: el concepto del Espíritu es el [552] concepto que existe en sí y para sí, el saber; este concepto infinito es la referencia negativa a sí mismo; puesto esto, él es el dirimir, diferenciarse; lo diferente que aparece inicialmente como exterior, carente de espíritu y fuera de Dios es, empero, idéntico al concepto. El desarrollo de esta Idea es la verdad absoluta. En la religión cristiana es sabido que Dios se ha revelado y que Dios consiste justamente en revelarse, revelar es diferenciarse; lo revelado es el hecho de que Dios es el Dios manifiesto.

La religión debe ser para todos los hombres — para aquellos que han purificado su pensar de modo tal que saben lo que es en el elemento puro del pensar, aquellos que han llegado al conocimiento especulativo de lo que es Dios, así como para aquellos que no han trascendido el sentimiento y la representación.

El hombre no es puramente pensante, sino que el pensar mismo se manifiesta como intuir y como representar; la verdad absoluta que ha sido revelada al hombre debe, en consecuencia, existir también para el hombre como ser que representa e intuye, para el hombre que experimenta sentimientos y sensaciones; ésta es la forma según la cual la religión se diferencia en general de la filosofía. La filosofía piensa aquello que, de otro modo, pertenece sólo a la representación y a la intuición. El hombre que representa es, en cuanto hombre, también pensante, y el contenido de la verdad llega a él en cuanto pensante; sólo el que piensa puede tener religión, y pensar es también representar; pero sólo el pensar es la forma libre de la verdad. También el entendimiento piensa; pero persiste en la identidad — el concepto es concepto y el ser es ser. Semejantes unilateralidades permanecen firmes para él; en cambio, en la verdad estas finitudes no cuentan más como idénticas para sí, como siendo para sí, sino que ellas no son sino momentos de una totalidad.

Aquellos que toman a mal que la filosofía piense la religión no saben lo que quieren. El odio y [553] la vanidad entran aquí en juego bajo la apariencia exterior de la humildad; la verdadera humildad consiste en sumergir el espíritu en la verdad, en lo íntimo, en poseer en sí sólo el objeto: así desaparece todo lo subjetivo que queda todavía en la sensación. Debemos considerar la Idea pura y especulativamente y justificarla ante el entendimiento — ante aquel que se erige contra todo contenido de la religión en general. Este contenido se llama «misterio»[15], porque es algo oculto al entendimiento, porque éste no llega al proceso que es esta unidad. Por eso todo lo especulativo es un misterio para el entendimiento.

15. Ver la nota a *L* 201 (62).

Anexo III

LA RELACIÓN DE LA RELIGIÓN CON EL ESTADO[1]

Este cultivo de la subjetividad, esta purificación del corazón en cuanto a su naturalidad inmediata, cuando es llevada a cabo totalmente y crea una situación permanente que responde a su fin general, se consuma como eticidad y, por este camino, la religión pasa al ámbito de la costumbre y del Estado.

Así interviene aquella conexión que también se llama «relación de la religión con el Estado», y acerca de ella hay que hablar todavía más detalladamente.

1. El Estado constituye el verdadero modo de realidad efectiva; en él se realiza la verdadera voluntad ética y el espíritu vive en su veracidad. La religión es el saber divino, el saber del hombre acerca de Dios y el saberse el hombre en Dios. Esta es la sabiduría divina y el ámbito de la verdad absoluta. Pero hay una segunda, [241] la sabiduría del mundo, y la cuestión gira en torno a su relación con aquella sabiduría divina.

En general, la religión y el fundamento del Estado son una misma cosa, son idénticos en sí y para sí. En la relación patriarcal, en la teocracia judía, esas dos cosas aún no se han diferenciado y son todavía externamente idénticas. Pero también hay diversidad entre ambas y así serán separadas estrictamente en el transcurso posterior; finalmente luego volverán a ser puestas verdaderamente como idénticas. La unidad que es en sí y para sí ya se evidencia desde lo dicho: la religión es saber acerca de la verdad suprema, y esta verdad —más concretamente— es el espíritu libre; en la religión el hombre es libre ante Dios; en la medida en que ha conformado su voluntad a la voluntad divina, él no se opone a la voluntad suprema, sino que ahí se encuentra a sí mismo; él es libre en la medida en que ha logrado, en el culto, superar el desdoblamiento. El

1. Este desarrollo ha sido transmitido en *W*. El texto sigue a *W*², t. 11.

Estado no es sino la libertad en el mundo, en la realidad efectiva. Aquí importa esencialmente el concepto de libertad que un pueblo lleva en su autoconciencia, porque el concepto de libertad es realizado en el Estado, y a esta realización pertenece esencialmente la conciencia de la libertad que existe virtualmente. Los pueblos que no saben que el hombre es libre en sí y para sí viven en la apatía, tanto en lo referente a su Constitución como a su religión. — En la religión y en el Estado hay un solo concepto de libertad. Este único concepto es lo supremo que posee el hombre, y él es realizado por el hombre. El pueblo que tiene un mal concepto de Dios tiene también un mal Estado, un mal gobierno, malas leyes.

Considerar esta conexión entre Estado y religión pertenece propiamente, en su elaboración detallada, a la filosofía de la historia mundial. Aquí no será considerada sino en la forma determinada como ella aparece en la representación, tal como aquí se enreda en contradicciones y [242] tal como, finalmente, llega a la antítesis de ambos, lo que configura el interés de la época moderna. Por eso consideramos primeramente aquella conexión

2. tal como ella es representada. Los hombres tienen una conciencia acerca de ella, pero no en cuanto conexión absoluta ni en cuanto sabida en la filosofía sino que la saben en general y se la representan. Ahora bien, la representación de la conexión se expresa en el sentido de que las leyes, la autoridad, la constitución estatal provienen de Dios: ellas quedan autorizadas mediante ello y, ciertamente, mediante la autoridad más alta que haya sido dada a la representación. Las leyes son el desarrollo del concepto de libertad y éste, reflejándose así sobre el existir, posee como fundamento y verdad el concepto de libertad tal como es captado en la religión. Con ello se ha declarado que estas leyes de lo ético y del derecho son reglas eternas e inmutables para la conducta del hombre, no arbitrarias sino duraderas, tanto como la religión misma. En todos los pueblos encontramos la representación de esta conexión. Esto puede ser expresado también en el sentido de que se obedece a Dios cuando se acatan las leyes y la autoridad, potencias que conservan intacto el Estado. Esta tesis es correcta bajo un aspecto, pero también está expuesta al peligro de poder ser tomada en sentido enteramente abstracto, en cuanto que no se determina cómo se explicitan las leyes y cuáles leyes son las que convienen con la Constitución fundamental; aquella tesis expresada tan formalmente significa: debe obedecerse a las leyes, cualesquiera que fueren ellas. Así el gobernar y el legislar quedan abandonados a la arbitrariedad del gobierno. Esta relación se ha presentado en los Estados protestantes y solamente en ellos puede tener lugar porque ahí existe aquella unidad de la religión y el Estado. Las leyes del Estado valen como racionales y divinas [243] en razón de esta armonía originaria preestablecida, y la religión no posee principios propios que contradigan a los que tienen vigencia en el

Estado. Pero en la medida en que se permanece en el formalismo, se deja así abierto un margen para la arbitrariedad, la tiranía y la opresión. En Inglaterra esto se puso de manifiesto especialmente (bajo los últimos reyes de la casa Estuardo[2]), en cuanto que se exigió una obediencia pasiva y estaba en vigencia la tesis de que el soberano no tenía que dar cuenta de sus acciones sino a Dios. Con ello se presupone que solamente el soberano sabe determinadamente lo que es esencial y necesario para el Estado porque en él, en su voluntad, radica la determinación más concreta de ser ella una revelación inmediata de Dios. Mediante ulteriores consecuencias este principio ha sido reelaborado hasta el punto de transformarse en su contrario. Porque en los protestantes no existe la diferencia entre sacerdotes y laicos, y los sacerdotes no tienen el privilegio de estar en posesión de la revelación divina, y menos todavía se da semejante privilegio como competencia exclusiva de un laico. Por eso, contra el principio de la autoridad divina del soberano, se estableció el principio de que la misma autoridad correspondía también al laico en general.

Así, en Inglaterra surgió una secta protestante que afirmaba estar inspirada por una revelación acerca de la manera como había que gobernar. Siguiendo esa inspiración del Señor, ellos provocaron una insurrección y decapitaron a su rey[3]. — Por tanto, aun cuando queda establecido en general que las leyes son tales por voluntad divina es asimismo importante conocer esta voluntad divina, y esto no es algo particular sino que compete a todos.

Ahora bien, conocer lo que es racional es asunto de formación del pensamiento y especialmente asunto de la filosofía que, en este sentido, puede ser llamada, con razón, «sabiduría del mundo». Es enteramente indiferente el tipo de fenómeno exterior [244] bajo el cual han entrado en vigor las verdaderas leyes (si ellas han sido arrancadas o no al soberano); lo necesario de suyo es el desarrollo del concepto de la libertad, del derecho, de la humanidad entre los hombres. En aquella verdad, que las leyes son la voluntad divina, lo que importa especialmente es que se determine cuáles son estas leyes: los principios como tales no son sino pensamientos abstractos que adquieren verdad solamente en el desarrollo; mantenidos en su abstracción carecen totalmente de verdad.

3. Finalmente, el Estado y la religión también pueden desdoblarse y regirse por leyes diferentes. El ámbito de lo mundano y de lo religioso

2. Aquí se alude al período conflictivo que puede delimitarse por los reinados de Carlos I, Carlos II y Jacobo II de Inglaterra (1625-1701). Este período finaliza con el afianzamiento definitivo del principio protestante en la dinastía de los Orange.

3. Aquí se alude a Carlos I de Inglaterra (1600-1649), decapitado en Londres el 30 de enero de 1649, y a la insurrección puritana liderada por Oliver Cromwell. Hegel pudo conocer detalles en Hume, *Geschichte von Großbritannien.* Aus dem Englischen übersetzt, vol. 16, esp. pp. 246-247.

es diverso y, también ahí, puede ingresar una diferencia en lo que atañe al principio. La religión no permanece solamente en su ámbito propio sino que también se dirige al sujeto, le impone preceptos en relación con su religiosidad y, con ello, en relación con su actividad. Estos preceptos que la religión impone al individuo pueden ser diversos de los principios del derecho y de lo ético que están vigentes en el Estado. Esta antítesis se expresa en esta forma, que la exigencia de la religión se dirige a la santidad y, la exigencia del Estado, al derecho y a lo ético; por un lado, el destino sería la eternidad y, por el otro, la temporalidad y el bien temporal, el cual debe ser sacrificado en beneficio de la salvación eterna. Así se erige un ideal religioso, un cielo sobre la tierra, es decir, la abstracción del espíritu respecto de lo substancial de la realidad efectiva; la determinación fundamental que aparece es la de la renuncia a esta realidad y, con ello, la lucha y la huida. Al fundamento substancial, a lo verdadero, se le opone otra cosa que debe ser superior.

La primera forma de lo ético en la realidad substancial es el matrimonio. El amor que es Dios, en la realidad es el [245] amor matrimonial. Este amor, en cuanto primera manifestación de la voluntad substancial en la realidad existente, posee un aspecto natural, pero también constituye un deber ético. A este deber se opone la renuncia, el celibato, como algo santo.

En segundo lugar, el hombre en cuanto individuo tiene que enfrentarse con la necesidad natural; el hacerse autónomo mediante su actividad y su entendimiento configura para él una ley ética porque el hombre es naturalmente dependiente bajo muchos aspectos. Mediante su espíritu y su rectitud él se ve urgido a ganarse su sustento y a liberarse así de aquellas necesidades naturales; tal es la honestidad del hombre. Un deber religioso que ha sido contrapuesto a este deber mundano exige que el hombre no actúe de ese modo ni se moleste por tales preocupaciones. La esfera entera de la acción, de toda actividad que se refiere al lucro, a la industria, etc., queda así reprobada: el hombre no debe entregarse a tales finalidades; pero aquí la indigencia es más racional que tales opiniones religiosas. Por un lado, la actividad del hombre es representada como algo profano y, por otro lado, se llega al extremo de exigir al hombre que, si tiene una posesión entonces no sólo deba acrecentarla mediante su actividad, sino que deba obsequiarla a los pobres y, especialmente, a la Iglesia —es decir, a gente que no hace nada, que no trabaja—. Por tanto, lo que en la vida es altamente apreciado como honestidad queda así reprobado como profano.

En tercer lugar, la eticidad suprema en el Estado radica en activar la voluntad racional y general; el sujeto posee su libertad en el Estado; ella se realiza allí. Contra esto se rige un deber religioso según el cual la libertad no puede ser el fin último del hombre sino que éste debe someterse a una obediencia rigurosa [246] perseverando en la carencia de voluntad.

Más aún, él debe deshacerse de sí mismo también en su conciencia y en su fe; en su más profunda interioridad debe renunciar a sí mismo rechazando su mismidad.

Cuando la religión se incauta así de la actividad humana puede imponerle preceptos peculiares que se contraponen a la racionalidad del mundo. Contra esto ha surgido la sabiduría del mundo que reconoce lo verdadero en la realidad efectiva; en la conciencia del espíritu se han despertado los principios de su libertad, y ahí han entrado en combate las pretensiones de la libertad con los principios religiosos que exigían aquella renuncia. En los Estados católicos la religión y el Estado se oponen mutuamente cuando la libertad subjetiva brota en el hombre. En esta antítesis la religión no se expresa sino negativamente y exige del hombre que renuncie a toda libertad; más concretamente, esta antítesis consiste en que el hombre, en su conciencia real, simplemente carezca en sí de derechos y que la religión no reconozca derechos absolutos en el dominio de la eticidad real. Tal es la formidable diferencia que ha ingresado en el mundo moderno de modo tal que simplemente se pregunta si la libertad del hombre debe ser reconocida como algo verdadero en sí y para sí, o si es lícito que la religión la rechace.

Ya ha sido dicho que puede haber coincidencia entre la religión y el Estado; en general, en los Estados protestantes esto ocurre en conformidad con los principios pero de modo abstracto. Porque el protestantismo exige que el hombre sólo crea lo que él sabe, de modo que su conciencia moral sea un santuario intocable: en la gracia divina el hombre no es pasivo; allí él se halla esencialmente con su libertad subjetiva y el momento de la libertad subjetiva está exigido expresamente en su saber, su querer y su fe. [247] En los Estados que profesan otra religión puede ocurrir, por el contrario, que no coincidan ambos aspectos, que la religión difiera del principio del Estado. Esto lo vemos en un círculo muy extenso — por una parte, una religión que no reconoce el principio de la libertad y, por otra, una constitución estatal que la convierte en su fundamento. Cuando se dice que el hombre es libre por naturaleza, se trata de un principio de valor infinito; pero si se permanece en esta abstracción entonces no se permite que surja ningún organismo constitucional, porque éste exige una articulación en donde quedan delimitados los derechos y los deberes. Aquella abstracción no tolera ninguna desigualdad, la cual debe intervenir si es que debe haber un organismo, una vida verdadera.

Tales principios son verdaderos, pero no pueden ser tomados abstractamente. Saber que el hombre es libre por naturaleza, es decir, según su concepto, corresponde a la época moderna; ahora bien, por más que se quiera o no se quiera permanecer en la abstracción, puede ocurrir que a esos principios se oponga la religión que no los reconoce sino que los considera carentes de derecho, legitimando la arbitrariedad. Así intervie-

ne necesariamente una lucha que no puede ser verdaderamente neutralizada. La religión exige la eliminación de la voluntad mientras, en cambio, el principio mundano la convierte en fundamento; cuando prevalecen aquellos principios religiosos resulta inevitable que los gobiernos procedan con violencia y repriman la religión opuesta o que traten como un partido a los integrantes de la misma. La religión en cuanto Iglesia puede ciertamente ahí ser prudente y externamente condescendiente, pero entonces se introduce la incoherencia en los espíritus. El mundo mantiene una determinada religión y a la vez depende de principios opuestos: en la medida en que se los desarrolla y, pese a ello, se pretende pertenecer a aquella religión [248] entonces se comete una gran incoherencia. Así por ejemplo los franceses, que mantienen el principio de la libertad mundana, de hecho han dejado de pertenecer a la religión católica porque ésta no puede conceder nada sino que exige coherentemente en todas las cosas una sumisión incondicionada a la Iglesia. De esta manera la religión y el Estado se mantienen en la contradicción: entonces se deja a un lado la religión y ella debe arreglárselas como pueda; ella vale solamente como asunto del individuo acerca del cual no debe preocuparse el Estado y entonces se añade que la religión no debe entrometerse en la constitución estatal. El establecimiento de aquellos principios de la libertad pretende que ellos sean verdaderos puesto que se conectan con la autoconciencia íntima del hombre. Pero si es la razón la que de hecho descubre estos principios entonces ella obtiene la legitimación de los mismos, en tanto verdaderos y no meramente formales, sólo en cuanto que los refiere al conocimiento de la verdad absoluta. Y éste es solamente el objeto de la filosofía. Pero este conocimiento debe ser completo y llevado a cabo hasta el último análisis; porque si el conocimiento no se consuma en sí mismo entonces queda expuesto a la unilateralidad del formalismo; pero si va hasta el último fundamento, llega a aquello que es reconocido como supremo, como Dios. Por tanto, se puede decir ciertamente que la constitución estatal debe permanecer en un lado y la religión en el otro pero ahí se presenta el peligro de que aquellos principios queden afectados de unilateralidad. Así vemos actualmente al mundo impregnado por el principio de la libertad, referido especialmente a la constitución estatal: estos principios son correctos pero, afectados de formalismo, se convierten en prejuicios en cuanto que el conocimiento no ha ido hasta el último fundamento. Sólo ahí está presente la reconciliación con lo absolutamente substancial.

El otro aspecto que corresponde considerar en aquella separación [249] es el siguiente: si ahora los principios de la libertad real son puestos como fundamento y si se desarrollan en un sistema jurídico, entonces de ahí nacen leyes positivas y éstas mantienen la forma de leyes jurídicas en general, en relación con los individuos. El mantenimiento de la legislación

ha sido confiado a los jueces; el trasgresor de la ley es llevado a juicio y la existencia de la totalidad reposa en general en tal forma jurídica. Frente a ella está entonces la mentalidad [*Gesinnung*], lo interior formado precisamente por el ámbito de la religión. De esta manera resultan dos aspectos mutuamente opuestos que pertenecen a la realidad: la legislación positiva y la mentalidad con la que se la considera.

En referencia a la Constitución se dan aquí dos sistemas: el moderno donde las determinaciones de la libertad y todo su edificio se sostienen de modo formalista, sin atender a la mentalidad. El otro sistema es el de la mentalidad —el principio griego, desarrollado en la *República* de Platón[4]—. Aquí la base está constituida por unos pocos estamentos y, fuera de eso, el conjunto reposa sobre la educación, sobre la cultura, la cual debe avanzar hasta la ciencia y la filosofía. Lo predominante debe ser la filosofía y, por medio de ella el hombre debe ser conducido a la eticidad: todos los estamentos deben ser participantes de la σωφροσύνη.

Ambos aspectos, la intención y aquella Constitución formal, son inseparables y no pueden prescindir el uno del otro. Pero en la época moderna debe sostenerse a sí misma y, por otra parte, la intención, la religión, la conciencia moral deben ser dejadas a un lado como cosas indiferentes, ya que a la constitución estatal no le interesa qué intención tenga y qué religión profesan los individuos. Pero cuán unilateral eso [250] sea queda evidenciado por el hecho de que las leyes son manipuladas por los jueces, y ahí importan tanto su rectitud cuanto su intelección porque la ley no impera sino que los hombres la hacen imperar: este activarlas es algo concreto, y en ello deben aportar lo suyo tanto la voluntad de los hombres como su intelección. Por eso también la inteligencia del sujeto debe decidir frecuentemente, porque las leyes civiles, pese a ir muy lejos en su determinación, no llegan a tocar cada caso particular. Pero también la intención posee en sí una unilateralidad, defecto que padece la *República* de Platón. En los tiempos actuales no se quiere confiar para nada en la intelección, sino que se pretende que todo esté regulado por leyes positivas. Un ejemplo considerable de esta unilateralidad lo hemos vivido en la historia cotidiana más reciente: en la cumbre del gobierno francés[5] se ha visto una mentalidad religiosa de tal tipo que para ella el Estado en general carecía de derecho y que se declaró hostilmente en contra de la realidad, del derecho y de lo ético. La última revolución[6] fue entonces la consecuencia de una conciencia moral religiosa que contradijo los

4. Hegel se refiere a la teoría platónica de la templanza [σωφροσύνη] no entendida como mera virtud individual sino como virtud general y política. Ver Platón, *República* IV, 432e.

5. Aquí se alude a Carlos X de Francia (1757-1836) y a su conflictivo gobierno (1824-1830), en particular, a su decreto de censura para la prensa.

6. La revolución que logró destronar a Carlos X de Francia el 28 de julio de 1830.

principios de la constitución estatal, una constitución, sin embargo, a la que no le importa qué religión profesa el individuo: esta colisión dista mucho de haber sido resuelta.

La mentalidad no adopta necesariamente la forma de la religión; ella puede también mantenerse más en lo indefinido. Pero en aquello que denominamos el pueblo, la verdad última no se encuentra en la forma de pensamientos y principios sino que aquello que para el pueblo posee el valor de derecho, podrá serlo solamente en cuanto que es algo determinado y particular. Ahora bien, para el pueblo este carácter determinado del derecho y de lo ético posee su legitimación última tan sólo bajo la forma de una religión presente y, cuando ésta no concuerda con los principios de la libertad [251] entonces siempre hay una grieta, un desdoblamiento no resuelto y una relación hostil que, justamente, no debe tener lugar en el Estado. Bajo Robespierre gobernó en Francia el terror[7] y ciertamente en contra de aquellos que tenían la intención de la libertad porque habían resultado sospechosos en razón de su intención. También así resultó sospechoso el gobierno de Carlos X[8]. De acuerdo a lo formal de la Constitución el monarca no quedaba expuesto a ningún tipo de responsabilidad; pero esta formalidad no se mantuvo en pie y la dinastía fue destronada. Así queda demostrado que en una Constitución elaborada formalmente el ancla última de salvación es nuevamente la mentalidad que ella había dejado a un lado y que ahora se hace valer con desprecio de toda forma. Esta y su vigente inconsciencia constituyen el mal que padece nuestro tiempo.

7. Aquí se alude al período de ejecuciones masivas llevadas a cabo durante el gobierno de Robespierre, particularmente las ejecuciones que siguieron al decreto del 10 de junio de 1793. Por este decreto se permitía condenar a muerte a todo ciudadano acusado de «delitos de mentalidad», sin formación de causa ni defensa ni testigos. A este propósito Hegel elaboró en su *Fenomenología del Espíritu* la figura de la libertad absoluta y del terror (*GW* 9, 316 s. y trad. esp., 343 s.).

8. Referencia al ministro Polignac (1829-1830) que aceleró la revolución de julio de 1830.

Anexo IV

EXTRACTOS DE D. F. STRAUSS[1]

INTRODUCCIÓN

[1] Ésta debe tratar acerca de la relación de la filosofía con los principios de la religión. A propósito de la religión tenemos la representación de que en ella nos sustraemos a la temporalidad, de que ella es la pacificación suprema y fin en sí. La religión es la conciencia de la verdad, el goce de la bienaventuranza; en cuanto actividad, ella es glorificación de Dios. La religión es el *point d'honneur* de todos los pueblos.

En la medida en que convertimos esta región en objeto de consideración filosófica, nos ocupamos de la verdad eterna. La filosofía es igualmente un culto como la religión misma, en cuanto sumergir el espíritu subjetivo en el [Espíritu] absoluto —pero de un modo peculiar—. Ahora predomina una antítesis entre fe y saber, teología y filosofía. En la teología hay dos direcciones, *la ilustrada, racionalista y la supra naturalista, que cree en la revelación*. Por lo que concierne al *contenido* de la religión, ambas direcciones coinciden en relegar los dogmas fundamentales, por ejemplo, el de la Trinidad, con excepción, acaso, de la persona de Cristo. Así la filosofía tiene aquí [un] ámbito libre; sí, ahora es ella la que protege los dogmas de la doctrina eclesiástica frente a los teólogos. Por lo que atañe a la *forma*, ahora la fe y la piedad son emplazadas a unir inmediatamente la conciencia de Dios con la autoconciencia en el espíritu. Lo oportuno para la filosofía reside en que se exige que todo lo que pretenda valer como verdad deba acreditarse en el espíritu mismo — pero lo erróneo consiste en que esta legitimación deba ser sólo la

1. Este desarrollo pertenece a un extracto realizado por David Friedrich Strauss a partir de un apunte de las Lecciones de 1831 tomado por un «jurista» (ver Prefacio editorial, pp. 18-19 [n. 16]).

inmediata del sentimiento y que la mediata de la filosofía sea despreciada como meramente finita.

En la religión cristiana el contenido religioso está desarrollado, pero en la forma de la representación; esta forma es traducida por la filosofía en la forma del saber.

La *división* es ahora ésta. Ella puede ser captada muy formalmente en cuanto que consideramos 1) el concepto de la religión, 2) su juicio, es decir, el concepto que se diferencia y que se pone en forma limitada, 3) el silogismo, es decir, [2] el retornar el concepto a sí mismo desde su limitación. — Pero esto a la vez es el desarrollo objetivo del objeto. En efecto, 1) el concepto de la religión es el espíritu que es para el espíritu. 2) Pero el espíritu es, además, el juicio; el concepto difiere de sí mismo en cuanto objeto, no es todavía adecuado a sí mismo. Aquí se presenta una limitación, finitud, relación y, dentro de esto, quedan comprendidas las religiones finitas. 3) El silogismo finalmente consiste en que el espíritu se recoge en sí mismo con su objeto, de modo que el concepto se ha adecuado a sí mismo — tal es la religión manifiesta. Luego, con referencia:

I. Al *concepto de religión*
   1) debe darse el *concepto abstracto* de ésta, el cual consiste en que ella es el saber del espíritu acerca de sí mismo pero en la diferenciación del Espíritu infinito y del espíritu finito.
   2) Las *formas* en las que este saber del espíritu acerca de sí mismo aparece como religión son *el sentimiento y la representación*.
   3) La conciencia singular que en la religión se deshace de su finitud está presente también, en cuanto conciencia de todos, en la *Comunidad*, y surge en el *culto*.
   4) Se puede agregar además una investigación acerca de la relación de la religión con la *vida mundana* del hombre.

II. *La religión determinada*. El concepto, lo virtual, debe realizarse y aquí sus determinaciones se deslindan entre sí pero además nada surge que no haya estado contenido virtualmente en el concepto de la religión. Pero en el curso de este desarrollo, en la medida en que todavía no se ha llegado a la meta, intervienen sólo momentos singulares del concepto todavía no objetivado a sí mismo — tal es la esfera de las religiones étnicas.
   1) La primera religión es la *inmediata*, aquella en la que el espíritu ya se sabe como la esencia pero, en cuanto empírico, todavía no se distingue del espíritu universal.
   2) Se deslindan mutuamente la conciencia singular y la esencia y ésta es sabida como la *potencia* que domina al espíritu finito. Esta potencia es primeramente: *a*) *substancia* en la que desaparecen las finitudes. En la medida en que aquí se asciende a Dios desde la contingencia de las cosas finitas, éste es el grado

de la prueba cosmológica; [3] *b*) pero la *substancia* se determina en la *causalidad,* en la que las finitudes no desaparecen sino que existen como puestas por aquélla y como sirviéndola; así la substancia es el *Señor.* — A estas dos formas pertenecen las religiones orientales.

3) En tercer lugar, Dios es sabido como el que obra según fines, armónicamente, en la religión de la *belleza* y de la *finalidad.* Tal es el punto de vista de la prueba teleológica. El dios posee una realidad determinada totalmente por el concepto o el fin; tal es la belleza, una reconciliación inmediata y natural del espíritu.

III. *La religión manifiesta* es la reconciliación realizada en el espíritu, la conciencia del concepto entero y desarrollado del espíritu donde no hay más oscuridad ni inadecuación.

Primera parte
CONCEPTO DE RELIGIÓN

Capitulo primero
Concepto general

En la filosofía de la religión presuponemos la existencia de Dios, pero la filosofía no debe permitir que ningún mero presupuesto tenga vigencia. Por eso la teología natural comenzó con las pruebas de la existencia de Dios, y parece que también aquí habría que comenzar con ello. Pero aquí no consideramos a Dios para sí, como en la teología natural, sino a Dios no separado de su saber en la religión, y así tenemos que demostrar tan sólo que existe la religión — pero no en la filosofía de la religión, sino que la prueba ya está llevada a cabo en las partes precedentes de la filosofía, que arrojan, como resultado necesario, la religión. Dios y la religión, en cuanto son lo substancial respecto del espíritu humano, son, ciertamente y en esa medida, lo primerísimo y no un resultado; pero que sean resultado sólo significa que ellos están mediados [4] y que se mediatizan a sí mismos pero de modo que la mediación se supera en la mediación absoluta. Mediación e inmediatez son formas abstractas, que tienen su verdad tan sólo en su unidad. La verdad de la naturaleza es el espíritu y la verdad del espíritu consiste en liberarse de su existencia natural y en ser y saberse en el Espíritu absoluto — que es la religión. Así el concepto de religión es un concepto necesario.

Ahora bien, ¿qué es este concepto? — Ante todo, por lo que concierne al lugar y terreno de la religión, éste es el *pensar.* Todos admiten que Dios sólo debe ser alcanzado por medio del pensar y, además, que los animales no tienen religión porque no piensan. Sin embargo, aquí se niega,

en parte, que el terreno de la religión es el pensar. El pensar es actividad de lo universal, tiene como contenido solamente lo universal; en esa medida él es solamente el terreno abstracto de la religión, porque Dios no es meramente lo universal sino lo concreto. Esto lo aportará el concepto de la religión. Dios no es mera substancia en general sino la substancia que se sabe, sujeto. El saberse implica dos cosas, el que sabe y lo sabido, ambos son tanto una sola cosa como las dos deslindadas. Ahora bien, si diferenciamos al que *se sabe* de aquel que *es* entonces aquel *sólo-saber* es la conciencia finita — no simultáneamente el *ser* de la substancia. La autoconciencia absoluta sólo existe en cuanto que es también conciencia; así ella se deslinda en dos aspectos: el uno, el sujeto que permanece absolutamente cabe sí, el otro, también sujeto, pero diferenciado como finito. Así, Dios se sabe en el hombre y el hombre se sabe en Dios, en la medida en que se sabe como espíritu y en su verdad. Tal es el concepto de religión, que Dios se sabe en el espíritu y que el espíritu se sabe en Dios. La religión reside esencialmente en el concepto de Dios, en la medida en que éste esencialmente es para sí. Lo mismo dice la expresión de que Dios es el amor, es decir, es consciente de sí en un otro que sí. En la soledad de su ser para sí Él se siente indigente y negado y esta carencia sólo es completada en cuanto que Él se sabe en un otro que él mismo. Este concepto de Dios y de la religión sólo es alcanzado en la religión manifiesta.

Capítulo segundo
Las formas simples de la religión

1) La primera forma de la religión es el *sentimiento*. El sentimiento es aquello de donde procede toda intuición, representación, etc. El sentimiento es la afección en la que todavía no ha ocurrido la reduplicación en sujeto que siente y en objeto que provoca el sentimiento. [5] Yo siento dureza; pero si digo «este objeto es duro» entonces ya no se trata más de sentimiento sino de representación; recién la conciencia efectúa esa reduplicación. Cuando hablamos de sentimientos decimos que un contenido está en nosotros como estos sujetos particulares. El sentimiento en cuanto singular es pasajero. El complejo del sentir, el modo constante de éste, es denominado corazón.

Por eso se dice ahora: «La religión debe comenzar simplemente [por] el sentimiento y, ciertamente, por el corazón». Sin duda, lo que yo meramente represento y entiendo puede seguir siendo algo ajeno para mí; pero, cuando yo poseo en mi corazón estas doctrinas religiosas, ellas son idénticas a mí mismo y yo estoy determinado así permanentemente. En esa medida la religión debe estar ciertamente en el sentimiento, en el corazón.

Pero la multiplicidad de sentimientos es infinita; por eso el sentimiento debe ser distinguido de su distintivo o de su *contenido*. Habitualmente se cree que ya la mera forma del sentir y poseer en el corazón legitiman un contenido o que la verdad de la religión consiste en ser tenida en el corazón. Pero el corazón es la fuente de todo y de las cosas más diversas; en el sentimiento se encuentra también lo malo, la envidia, el odio, etc. También aquella religiosidad que veneró perros, vacas, gatos, está en el sentimiento. No se legitima algo por la sola forma del sentimiento; todo depende del contenido.

2) Dado que el hombre no es un animal, él no se queda en el sentimiento sino que se objetiva el contenido de éste. Así, la segunda forma de la religión es la *representación*. El sentimiento es la concentración en mi de lo distintivo. Desde ahí yo paso a dividir, a juzgar, a duplicar este contenido. Mi ojo siente y está afectado así; yo expulso esta afección y ahora solamente veo ante mí un papel.

En la religión, el sentimiento se convierte igualmente en representación consciente. La representación es la manera como el contenido religioso llega a la conciencia universal. Pero ella todavía no es la verdadera forma del contenido; ésta es solamente el concepto. Por una parte, los encogidos en la representación denuncian que con su transmutación en el concepto el contenido se hunde; por otra parte, la Ilustración desecha también el dogma junto con la forma de la representación. Ninguno de los dos sabe separar el contenido de la forma.

a) A la representación pertenece primeramente lo *figurativo* en donde pronto sabemos que esto no debe tomarse en sentido propio sino que debemos diferenciar el significado de su imagen. Por ejemplo: «Dios ha engendrado un Hijo».

[6] *b*) Pero a la representación no sólo pertenece lo figurativo sino también lo *indeterminado*, lo simple y lo no analizado. Por ejemplo, «Dios ha creado [*erschaffen*] el mundo». — Aquí «hacer» [*schaffen*] expresa el absoluto producir [*Hervorbringen*] de modo indeterminado.

c) A la representación también le es peculiar la forma *histórica*. «Dios hizo el mundo, envió a su Hijo»; esto aquí se presenta como acontecido. En la representación la conexión necesaria e interior de los conceptos se convierte en la conexión externa del acontecer.

3) La tercera forma de la religión es la *fe*. En la religión el sentimiento se disgrega en representaciones y éstas, nuevamente, se resumen en el sentimiento y este sentimiento es *devoción*. Habitualmente se pasa por alto este rodeo que tiene que hacer el sentimiento religioso para ser sentimiento determinado, por ejemplo, cristiano. Sin embargo es cierto que, si estas representaciones religiosas no nos hubiesen sido impartidas por la instrucción cristiana, entonces tampoco tendríamos este sentimiento religioso cristiano. — Ahora bien, la fe consiste en que simplemente ten-

gamos esas representaciones como algo verdadero y cierto. A la fe llegamos primeramente por medio de la autoridad, después también en virtud de razones, en cuanto que nos apoyamos en el pensar razonante. Pero estas razones remiten a otra autoridad, a la autoridad de Dios. Ahora bien, en la medida en que nosotros mismos no estuvimos presentes cuando Dios dio las leyes a Moisés, etc., esta autoridad divina se fundamenta, a su vez, en la autoridad de los que redactaron la historia. Pero a esta turbia mezcla de *razones*, pensamientos y autoridad se agrega todavía un momento importante para formar la fe: el testimonio de nuestro propio espíritu. En tanto lo divino y lo espiritual aparecen también históricamente, nos llega por un intermediario y todo depende de cómo esté constituido este intermediario: se pregunta si los narradores tuvieron la voluntad, la capacidad, [la] conciencia correcta. Esto no es obvio en modo alguno y para ello hace falta una formación del entendimiento prosaico, que solamente interviene en un cierto grado de la formación de un pueblo. Pero en los antiguos, la prosa y la poesía, el entendimiento y la fantasía todavía no se hallan tan distinguidos. Por eso, cuando pretendemos captar lo divino solamente en virtud de la historia, caemos en lo vacilante e inseguro que es propio de toda historia. Por eso el fundamento histórico no es adecuado al contenido religioso; los documentos no son suficientes como base de la fe. Sólo mediante el testimonio del espíritu el sujeto coincide con el contenido verdaderamente espiritual y religioso de la historia. [7] En este testimonio del espíritu reside la autonomía del espíritu, aún en el caso de la fe. Este testimonio aparece en formas diversas, al modo del recuerdo platónico, a saber que lo que recibo de afuera era ya propiamente lo mío. Luego en la fe hay que distinguir tres *relaciones*:

a) *El relacionarse del espíritu con el espíritu*, o el coincidir lo que es esencial en lo creído con la esencia interior del creyente.

b) Con el espíritu en cuanto *particular*, de este pueblo o de este tiempo, etc. se relaciona también la verdad en cuanto particular; para él ella se encuentra sólo en esta modalidad determinada. Luego la fe se modifica en las diversas etapas del desarrollo del espíritu. En el espíritu del pueblo, el espíritu singular posee su substancia y con ello su autoridad; el individuo nació y fue educado en la fe de sus padres.

c) Ahora bien, en el hecho de que un pueblo llegue a la conciencia de su espíritu substancial consiste la fundación de su religión, y esto es algo histórico. Él parte de inicios insignificantes, luego se consuma, como en los griegos gracias a Homero, y también es confiado a la custodia de una casta sacerdotal propia. El individuo ahora es educado en el aroma de este espíritu, y las nuevas generaciones reciben la fe mediante la autoridad natural de las anteriores. Ningún individuo puede estar fuera de este espíritu, porque él es su substancia. Sin embargo, se dan muchos tipos de religiones que entran en colisión y las guerras de religión han surgido en

cuanto que los pueblos han pretendido sostener su fe y difundirla. Pero frente a esta coacción se impone la exigencia de la libertad religiosa. Por consiguiente, prescindiendo aquí totalmente del contenido de la fe, sólo debe evitarse que el *sujeto* crea esto o aquello, se exige la libertad formal. Ésta es una exigencia esencial en la que surge en el hombre la conciencia de su libertad. Pero, en tanto la libertad religiosa en su sentido más pleno consiste en que lo que es verdadero para mí sea también producido por mí, en esa medida el *pensar* en su autonomía se erige contra la fe y surge la ruptura del pensar con la fe. Pero también el pensar sigue a la autoridad de su época y presupone su principio; sólo la filosofía aleja todo principio preestablecido.

Capítulo tercero
Formas del culto

La certeza de la fe en cuanto sensación es la devoción y ésta es la determinación universal del culto. En el culto me elevo a la conciencia [8] de Dios mientras que, de otra forma, debo ocuparme de metas terrenales. Pero el culto no es un evocar la conciencia particular de Dios sino la conciencia de mi ser asumido en Dios y el goce de este ser asumido.

El presupuesto del culto es la certeza de que la reconciliación ha sido llevada a cabo en sí, es decir, de que Dios quiere lo mejor de los hombres y se los da a gozar. Según las diversas circunstancias, esta reconciliación es presupuesta como una unidad que se encuentra desde siempre, o bien como una unidad que solamente ha sido y debe ser restablecida a partir del desdoblamiento. El espíritu nacional de los pueblos es su dios protector con quien ellos se saben originariamente unidos.

Ahora bien, el culto debe producir la conciencia, es decir, no solamente la representación sino el goce real de esta unidad. En esa medida el culto es festivo; se come, se bebe y se danza — y lo principal es el goce, porque justamente su culto es esencialmente goce.

Este goce está ligado al sacrificio. Ahí se halla una negación; uno se desapropia de una cosa y la ofrece a otro para mostrarle su devoción. Pero en el sacrificio de los antiguos, donde se comía la mayor parte, el sacrificio no era ninguna renuncia, al menos en cuanto que este abandono beneficia al sujeto. Pero ellos comían esto en honor del dios, con el reconocimiento de su potencia; en este banquete ellos se daban el sentimiento de su acuerdo con Dios y este sentimiento es, tanto dicha como deber supremos.

Pero esta conciencia es conciencia de la unidad con el Espíritu absoluto en cuanto espíritu universal del pueblo y así el sujeto se hace consciente de su unidad con el pueblo. El individuo se sabe así en la más íntima unidad con los conciudadanos y halla su gozo personal en el goce de la

substancia. Así el culto es la garantía suprema de los individuos entre sí; él es la base de la dicha de los pueblos; cuando ellos lo abandonan sobreviene la catástrofe; el individuo se encierra en su conciencia particular y el todo se desmorona.

Pero el culto también parte de la separación de lo divino y lo humano y busca restablecer la unidad; sin embargo, también aquí está presupuesto el ser reconciliado en sí y para sí, es decir, el beneplácito divino hacia los hombres. La separación que ha de ser superada posee dos aspectos. Primeramente uno *natural*, desgracia exterior, mala cosecha, peste, etcétera, [9] en donde el espíritu substancial es reconciliado como la potencia también de lo natural. | Con ello se encuentra también el presupuesto de que la desdicha constituye un castigo divino por el mal cometido. Entonces se llevan a cabo penitencias y expiaciones para probar que el hombre se toma en serio abandonar su particularidad. El considerar la desdicha como castigo por el mal tiene en su base el presupuesto de que la potencia de la naturaleza no es meramente natural sino que posee en sí los fines de lo bueno. Lo universal es el pensamiento correcto y religioso de que la dicha y la desdicha de los hombres dependen de su conducta buena y mala; pero la aplicación a lo particular lleva a equivocaciones. — Pero lo segundo consiste en la pura separación espiritual de la voluntad subjetiva y la divina, de lo bueno y lo malo; con esto nos hallamos en un terreno puramente espiritual; lo malo es algo espiritual, y su desdicha debe ser superada en el espíritu en cuanto que el hombre alcanza la conciencia de querer dentro de los fines divinos, en acuerdo con Dios. Esto se lleva a cabo en cuanto que el hombre hace penitencia, suprime en sí la mala voluntad y la expulsa. Con ello se comienza a partir del mal que se halla en la naturaleza del hombre mismo. La voluntad debe ser libre, pero ella es natural y esta voluntad natural es representada como lo malo — el hombre malo por naturaleza. El hombre es culpable cuando persevera en este querer natural. Ahora bien, esto malo universal debe ser superado. Sabemos que debe ser superado por la educación. Pero lo que en esta ocurre inconscientemente debe ocurrir en este culto conscientemente y voluntariamente. El hombre debe negar lo malo para que en su persona se vuelva consciente de la reconciliación que ha sido llevada a cabo en sí en Dios. Él debe renunciar a la particularidad de la voluntad a la que pertenecen impulsos naturales, inclinaciones, etc. Ahora bien, aquí lo verdadero consiste en que el contenido de estos impulsos se vuelva conforme con la voluntad racional. Pero la extirpación de estos impulsos, abstractamente tomada, exige con ello la mortificación de la vitalidad de la voluntad. Entre las cosas que el hombre quiere en virtud de sus impulsos está la propiedad: él debe poder abandonarla; asimismo, a esta peculiaridad pertenece su voluntad libre: ella debe hacerse voluntad consumada. Además yo debo hacer, mediante una penitencia o un

castigo, que las malas acciones no hayan ocurrido y hacer, mediante el arrepentimiento, que los malos pensamientos, etc., no hayan ocurrido. [10] La reconciliación es la certificación de que el hombre está reconciliado con Dios cuando renuncia a su desdoblamiento.

Capítulo cuarto
Relación de la religión con el Estado

El Estado es el modo supremo y verdadero de la realidad del espíritu. En los Pueblos patriarcales la religión aparece exteriormente idéntica con el Estado; pero ellos deben también deslindarse como cosas diversas. — Lo verdadero consiste en que la religión es el fundamento del Estado. En la religión el hombre es libre en Dios, y las diversas religiones se diferencian según el grado en el que este concepto de libertad del espíritu ha llegado en ellas a la conciencia. Pero esta conciencia de su libertad es lo que un pueblo realiza en su Estado. Un pueblo que no posee ninguna conciencia acerca de la libertad del espíritu es esclavo en su constitución y en su religión. La conexión entre la libertad religiosa y la libertad ética en el Estado llega a la conciencia del hombre en la representación de que las leyes provienen de Dios — una representación que se encuentra en todos los pueblos. Lo verdadero consiste en que las leyes son desarrollos del concepto de libertad que posee su verdad en la religión.

Pero Dios exige de nosotros, en lo referente a la religión, otros deberes y leyes que los que rigen en el Estado y esto prosigue hasta la antítesis y la contradicción. Lo primero consiste en que se obedece a Dios cuando se obedece a las autoridades y a la ley. Esto, al comienzo, es algo totalmente formal, en cuanto que las leyes y autoridades pueden ser como les plazca y todo se asienta en el arbitrio del regente el cual, como se dice, debe dar cuenta ante Dios. Lo que aquí se presupone es que el regente, en cuanto proviene de Dios, sabe también lo que es esencial en el Estado. Esta opinión surgió especialmente en la Inglaterra protestante. Pero ella se convirtió en su contrario, en el principio de la autorización divina del pueblo para regir; se levantó una secta que sostuvo que Dios le inspiraba la manera cómo se debía gobernar y en conformidad con esta inspiración, le cortó la cabeza a Carlos I[2]. La verdad es que la voluntad divina ciertamente es la ley pero su conocimiento no [es] nada particular sino universal. Se debe determinar qué leyes son aquellas a las que les compete ser un querer divino. [6] Pero, como se dijo, la religión y el Estado pueden tener leyes diferentes porque el terreno de ambos es

2. Carlos II.

diverso [11] pero puesto que su terreno es a la vez el mismo, el sujeto, ellos pueden llegar hasta la contradicción. La religión exige santidad, el Estado, la eticidad; así, frente al matrimonio ético, la Iglesia exige el celibato sagrado; en lugar del lucro honesto, la pobreza ociosa; en lugar de la libertad racional, la obediencia ciega. Cuando la religión exige así al hombre cosas que están en contra de lo racional que hay en el Estado, la conciencia racional entra a combatirlo en cuanto que ella es, en el sentido más propio, sabiduría del mundo, es decir, conocimiento de lo que es racional en la realidad y en el presente. Tal religión se comporta frente a lo real de modo puramente negativo y todas las organizaciones positivas de lo ético carecen de derecho y la voluntad del hombre tampoco [es] reconocida como libre y adulta.

En esta relación se encuentra la formidable diferencia entre los Estados protestantes y los católicos. En la religión protestante el hombre es reconocido como libre, él debe convencerse por sí mismo de la verdad. Por consiguiente, esta forma de religión debe coincidir con un Estado liberal. Pero en los Estados católicos, el principio de la religión es la carencia de libertad, que está en contradicción con las instituciones liberales.

El hombre es libre según su concepto — éste es un principio infinitamente valioso. Pero si se lo deja en esta abstracción, no permite ninguna organización del Estado porque éste implica desigualdad, mientras que la libertad abstracta exige igualdad. Por eso tales fundamentos deben ser desarrollados concretamente. Un Estado configurado según [el principio de libertad] debe entrar en conflicto con una religión de la no-libertad, que no reconoce sus instituciones libres. Surge un combate, pero cuando la religión cede [resulta] una intrínseca carencia de verdad. Así, en Francia. Ciertamente se sostiene que la constitución estatal no debe preocuparse de la religión — que los principios del Estado son claros por la razón; pero para la verdad de los mismos la razón no posee ninguna otra garantía que reducirlos a la verdad última y absoluta que es Dios. Si se hace que el Estado y la religión permanezcan el uno al margen de la otra entonces los principios del Estado son ciertamente equívocos porque han surgido de un pensar que no ha sido reducido hasta su último fundamento.

La otra antítesis del Estado y de la religión es la siguiente: El Estado es un sistema de leyes que son ejecutadas jurídicamente, por tanto, de una manera formal y exterior. Frente a esta exterioridad está la interioridad, que es a la vez el terreno de la religión. Ahora bien, el sistema moderno pretende conservar el edificio entero de las determinaciones de la libertad en el Estado de una manera formal y jurídica; diversamente [lo intentó] el [12] sistema griego y, especialmente, el platónico en el cual todo está fundamentado en la mentalidad, la educación y la filosofía. En nuestros tiempos predomina la opinión de que la constitución

debe sostenerse a sí misma, que la religión, la intención y la conciencia moral son indiferentes. Se dice: la ley debe imperar; pero ésta impera por medio de hombres, y éstos no son meras máquinas ejecutoras sino que todo depende de su intelección y de su conciencia moral. — Pero es igualmente unilateral tomar la intención como algo meramente aislado porque ésta no deja a mano ninguna regla universal de juicio, como la ley.

Segunda parte
LA RELIGIÓN DETERMINADA

La religión es género y las religiones son especies. Pero éstas no pueden ser asumidas empíricamente sino que deben deducirse de lo universal. Hemos comenzado por el concepto de la religión, es decir, por lo que ella es virtualmente y para nosotros; ahora se trata de ver cómo este concepto de religión se realiza en sí y para sí. La religión tiene su realidad en la conciencia. Sólo en la religión verdadera la conciencia es adecuada al concepto de la religión; en las religiones inferiores también existe el concepto de la religión, pero sólo virtualmente —todavía no hay conciencia de lo que él es verdaderamente—. Por eso no son religiones verdaderas a pesar de que contengan virtualmente el concepto de la religión; porque aquí todo depende de la conciencia; así, por ejemplo, al africano no le sirve de nada que el hombre sea libre virtualmente porque no tiene conciencia de ello.

La religión es la relación del espíritu con el espíritu; pero esta relación o este concepto existe primeramente en su inmediatez y naturalidad y el acto del espíritu, el progreso, consiste en superar ahora esta inmediatez. Luego debemos considerar:

Primero, la *religión natural*. En ella la conciencia es sensible, aún no desdoblada en sí misma. Lo segundo consiste en que la conciencia se eleve *por encima de esta naturalidad* — y aquí debemos anotar las diversas formas de esta elevación, convertidas en determinaciones de lo [13] divino, correspondientes a diversas pruebas de la existencia de Dios.

Esta determinación progresiva de la religión reviste el aspecto histórico por el cual estas determinaciones de la religión son las religiones de los diversos pueblos. Ellas no son nuestra religión, pero todas se contienen en ésta en cuanto momentos suyos.

División

I. La religión en su *inmediatez* o la religión *natural*. Ahí el hombre es primeramente saber natural y querer natural, es decir animal. Luego ésta no es propiamente religión — a este registro pertenece la así llamada magia.

II. El *desdoblamiento* de la conciencia en sí misma inaugura la religión propiamente dicha. Dios en cuanto potencia absoluta, el sujeto en cuanto accidente pasajero.

III. La reconciliación dentro de esta esfera es la religión de la *belleza*. El sujeto se ha purificado de su naturalidad en algo ético y así lo divino no se refiere a él negativamente sino de modo afirmativo. Pero aquí el sujeto no ha pasado por la oposición infinita del bien y del mal y los dioses no son todavía el Espíritu infinito, sino que están afectados de naturalidad.

Capítulo primero
Religión natural

1. Se ha llamado también religión natural[3] aquello de *Dios* que el hombre *puede conocer* por la luz de *su razón* — deísmo. Pero eso no es religión de lo natural sino de la abstracción.

2. La religión natural tiene otro sentido en cuanto que ha sido la *religión primitiva y verdadera del espíritu humano*. Fragmentos de esta religión deben encontrarse en todas las demás religiones (Fr. v. Schlegel[4]). Pero en las sagas hebreas y griegas acerca de un estado de inocencia y de una era dorada se habla sólo de la simplicidad de las apetencias y de la carencia de pasiones, no de un conocimiento de la deidad. Pero en todo caso estos pueblos presentaban la virtualidad o la esencia del hombre como un estado del pasado y, a la vez, del futuro. Contra la opinión de que haya sido efectivamente un estado temporal y, ciertamente, el primero en el tiempo está el concepto del espíritu que sólo es aquello que él se hace, que no aparece inmediatamente como espíritu, sino que inicialmente es espíritu sólo virtualmente, es decir, como aptitud. Inmediatamente [14] no puede haber saber ni querer perfecto. El saber en cuanto saber de lo universal surge primero de la negación de la percepción y el querer del bien de la negación de la voluntad inmediata, meramente natural. Así ambos son algo mediado. En mayor medida el hombre debe elaborar su particularidad natural para alcanzar el conocimiento de Dios. Son completamente insostenibles las pruebas históricas que se han querido alegar respecto de esa religión originaria.

3. Ver la nota a *L* 9 (110).

4. Ver Friedrich Schlegel, *Über Sprache und Wahrheit der Indier*, especialmente p. 198 («Así como los documentos mosaicos relatan la pérdida de la beatitud y de la pura luz del mismo modo los documentos hindúes nos muestran el surgimiento del error, los primeros engendros que el espíritu rumió y forjó después de haber abandonado o perdido la simplicidad del conocimiento divino del cual han sobrevivido destellos tan magníficos en medio de la superstición y de la noche»).

3. Se entiende habitualmente por religión natural en cuanto forma más profunda de la religión aquella en la cual son venerados objetos de la naturaleza: sol, luna, montañas, ríos, etc. Pero esto es falso. También en los estadios más tempranos de su autoconciencia el hombre siente lo espiritual, se siente a sí mismo como algo superior respecto de la naturaleza; porque la religión no tiene lugar sino en el reino del espíritu. Pero en la religión inmediata el espíritu es inmediatamente espíritu natural que todavía no ha diferenciado el espíritu, en cuanto potencia natural, de sí mismo en cuanto singular, contingente y accidental. El hombre se mueve enteramente en dependencia de las cosas exteriores y de metas finitas. Él conoce el espíritu en cuanto potencia que domina estas naturalidades, pero sólo en cuanto potencia que aparta este mal y que procura este goce sensible. Esta potencia todavía no es esencial; así ella queda inmediatamente dentro del hombre mismo. Pero entonces lo siguiente es que el hombre no sea tan inmediato, que cada hombre no sea esta potencia y que no lo sea sin preparación: hace falta para ello la mediación de una exaltación. Ahora en este estado exterior el hombre es sabido como potencia que domina este círculo de circunstancias naturales. Tal es la religión de la *magia* que encontramos todavía en muchos pueblos. Ahí está por una parte el momento de la libertad, pero demasiado imperfectamente, porque se dirige sólo a fines naturales; por otra parte, rige en esta religión el temor. Tal es la única religión que se encuentra entre los *esquimales*. Ellos tienen magos que traen ballenas, provocan tormentas, etc.; se llaman *Angekok* y emplean la danza en sus conjuros.

Muy semejantes son los chamanes en Mongolia, etc. Éstos son hombres aptos para el sonambulismo magnético que se aturden con bebidas y saltos, etc., que caen al suelo y en este estado profieren palabras.

Acerca de los *negros* ya dice Heródoto que todos son magos. Lo son también ahora. El jefe de la aldea debe hacer llover —pero se lo obliga y coacciona—. Luego ellos vestidos fantásticamente van a una colina, hablan, aúllan y escupen al cielo. Pero también aquí lo principal es el éxtasis. En este [15] estado el hombre está fuera de su habitual estado de limitación y por eso es la potencia que domina la naturaleza.

Pero el hombre es esto en mayor medida cuando está *muerto;* por esta razón ellos atribuyen a los difuntos un poder sobre los vivientes. Mal y muerte son causados por un enemigo difunto y también por un enemigo que todavía vive, porque ellos no consideran la muerte como un acto de la naturaleza, sino exclusivamente del hombre. — Los muertos son coaccionados mediante conjuros; si no fueron sepultados hace tiempo son desenterrados, se les corta la cabeza, etc. También los exorcistas son empleados; ellos entran en un estado de rabia e indican cómo reconciliar al muerto. La potencia está especialmente en la sangre y en la osamenta y por eso la osamenta es preservada, untada con sangre, etc.

Ellos también la cuelgan como poder sobre los animales salvajes. — En esta etapa la fe religiosa es la magia.

Los negros también se forjan dioses, los *fetiches*. Ellos erigen en fetiche y demonio propio cualquier cosa, un árbol, un animal. Si les ocurre algo, entonces el fetiche es aniquilado.

Esta forma ínfima de religión está muy extendida, especialmente en África, el centro de la degradación de la conciencia, degradación que aparece también en la vida mundana mediante la antropofagia y la esclavitud. El hombre como voluntad natural e inmediata sólo tiene dignidad por el hecho de que sabe, al menos en general, acerca de algo substancial que existe en sí y para sí y entonces abandona en él al sujeto natural.

Capítulo segundo
La conciencia religiosa desdoblada en sí misma

La conciencia se desdobla en sí misma y frente a sí misma como natural y contingente pone una potencia substancial respecto de la cual la conciencia singular se comporta como algo accidental y nulo. Esta potencia es la subsistencia de todas las cosas, pero también su perecer; ésta es la forma llamada panteísmo. Esta potencia es ciertamente algo pensado, pero todavía no sabido como espiritual en sí. Aquí debemos considerar diversos aspectos.

1. La *elevación* de la conciencia. Esta elevación no es meramente nuestro pensamiento, sino que pertenece a la conciencia de esta misma forma de religión que se eleva como pensamiento, aunque sin pensar en ello. La consideración pensante [16] de esta elevación pensante es un agregado nuestro.

2. También debe considerarse la relación de esta potencia con lo contingente. Dado que éste de suyo es nada, la substancia está presente inmediatamente, lo que define su panteísmo.

3. Dado que a la substancia todavía le falta la determinación del espíritu ella busca darse esta configuración, pero de modo que ésta se añada extrínsecamente y no sea sabida como determinación de la esencia. Aquí la fantasía divaga en muchas formas.

4. El último punto de lo distintivo es lo uno, el éste; la determinación de lo singular pertenece al carácter de la subjetividad. Pero esto es sabido tan exteriormente que un hombre sensiblemente presente es sabido como la potencia universal.

5. El culto es lo que debe hacer el hombre para unificarse con su esencia.

Solamente consideraremos por separado los dos primeros puntos generales: los demás serán considerados en las formas concretas de la religión.

1. *Elevación de la conciencia a lo infinito a partir de lo finito*

Éste es el movimiento más esencial del espíritu; está expresado en la *prueba cosmológica.* No se trata de que los hombres hagan este silogismo formal cuando se elevan a Dios de esta manera o que la convicción del hombre repose sobre este silogismo. La conciencia acerca de las partes singulares de este silogismo pertenece a la conciencia culta. Por cierto, esta elevación ocurre en el pensar, pero eso no puede ser dicho de modo suficientemente frecuente: una cosa es pensar y otra cosa es ser consciente de ello. El hombre es consciente de sí mismo y del mundo pero, en tanto encuentra que ambos son contingentes ellos no le bastan y por eso se eleva a algo que existe en sí y para sí, algo necesario que es potencia que domina esta contingencia. Esto puede ocurrir en la forma más simple del sentimiento como cuando el hombre mira al cielo.

La descripción totalmente formal de este itinerario es la prueba cosmológica como silogismo: «Todo lo contingente debe presuponer algo necesario; ahora bien, este mundo es algo contingente, un mero agregado; luego él presupone algo necesario». Esta prueba va de lo contingente a lo necesario; [17] pero en lugar de esto puede poner también lo finito y lo infinito, lo uno y lo múltiple. La versión común de este silogismo es la siguiente: puesto que se da lo contingente debe darse *también* algo necesario. Pero lo cierto es que lo contingente, múltiple, etc., no existen verdaderamente sino sólo lo Uno. También puede darse abstractamente esta versión: el ser es la verdad en todo ser ahí. Lo finito singular es lo infinito en cuanto referido esencialmente a su propia negación (el hombre al aire, agua, etc.) y así se supera en lo infinito. En la conciencia ordinaria de esta prueba falta el momento de lo negativo: lo finito, el punto de partida, queda en pie y así lo infinito aparece como mediado y condicionado. Pero no bien lo múltiple es puesto como no existente la transición y la mediación también son degradadas a una apariencia.

El otro aspecto es ahora.

2. *La relación de la substancia con los accidentes*

La substancia retorna a los accidentes olvidados en la elevación. El espíritu no se detiene en el resultado, sino que aprehende el todo. Lo necesario en sí y para sí existe absolutamente, pero tiene en sí accidentes que son determinados como un ente que es nada, como algo nulo. Estos accidentes existen en un constante cambio y conversión de ser a nada, etc.; nacimiento es muerte y muerte es nacimiento. Lo que subsiste es sólo este cambio y éste, pensado como unidad, es *lo* substancial. Tal es la substancia oriental y espinosista.

Ahora bien, el defecto es el siguiente: tenemos sólo un surgir y perecer y no una actividad de la substancia misma; ésta todavía no es sujeto y sigue siendo indeterminada en sí misma. Las figuras vienen y van, pero sin fin. Todo entra en la substancia, pero nada vuelve a salir, es decir, nada determinado, sino sólo un vértigo (un contenido de imágenes en los hindúes). Este sistema es llamado habitualmente panteísmo. La substancia se refiere a las cosas pasivamente y negativamente: por una parte, ella no subsiste sino por ellas y, por otra parte, la substancia purifica al ser de esta limitación, es decir, aniquila lo finito. Justamente por eso es absurdo interpretar el panteísmo como cosmoteísmo. En su forma más sublime el panteísmo aparece en los poetas orientales, especialmente en los mahometanos persas, por ejemplo, Dschelal ed-Din Rumi de Rückert.

La relación esencial de la substancia con los accidentes consiste en ser la potencia de ellos. [18] El pensar abstracto de la substancia puede en cierto modo detenerse ahí unilateralmente, pero el momento del espíritu que falta en la mera substancia no puede faltar en la religión en cuanto Idea consumada, ni siquiera en sus etapas inferiores. Dado que la substancia misma no es espíritu, el espíritu está fuera de la substancia en cuanto espíritu finito, un hombre que es ejecutor de aquella potencia de la substancia. Pero el hecho de que el hombre esté en este o aquel individuo como soberano es sólo uno de los aspectos; permanece el otro aspecto según el cual el hombre es una nulidad respecto de la substancia; así no llega a identificarse con aquella potencia sino mediante el sometimiento y la renuncia. Luego la substancia por su parte es real en cuanto espíritu finito, pero frente a éste hay otros que no son autónomos.

Esto es lo general acerca de esta forma de religión. Ella ha entrado de modo determinado en la existencia en tres formas de las religiones orientales.

1. Religión *china*. En ella la substancia es sabida en cuanto fundamento determinado en sí mismo, en cuanto medida.

2. Religión *hindú*. La substancia en cuanto unidad abstracta emparentada con el espíritu; el hombre se eleva a esta unidad abstracta.

3. *Religión lamaísta-budista*: encuentra en un individuo particular esta concreción de la substancia a la cual se elevan también otros hombres y eso luego es aniquilación.

I. La religión china

[19] La religión del Estado chino según su fundamento es igualmente un panteísmo de ese tipo. La substancia es sabida como la medida y estas determinaciones firmes se llaman razón. Estas leyes y medidas son inicialmente figuraciones y luego categorías captadas más abstractamente,

por ejemplo, —sí —no[5]. Estas categorías tienen su significado concreto, en referencia a la naturaleza, en los puntos cardinales, en los elementos y, también, en referencia al hombre, en las cinco leyes fundamentales[6]: relación con los padres, con los antepasados, con el emperador, con los hermanos, con los cónyuges y con todos los hombres. Muchos dedican toda su vida al estudio de esta razón; pero lo capital es que estas leyes se apliquen a la vida diaria en el imperio; en caso contrario al Estado le toca la desdicha como castigo. El mantenimiento de estas medidas corresponde al emperador, el hijo del cielo, de Tien, es decir, del cielo visible junto con sus medidas. Sólo el emperador ofrece sacrificios a la ley, al cielo; los otros veneran al emperador. Si irrumpe una desgracia pública, guerras, inundaciones, el cólera, el emperador hace penitencia por no haber llevado pertinentemente las riendas del imperio y exige que también sus funcionarios se retiren a su interioridad.

En la religión china todo se reduce a una vida moral y por ello puede ser denominada ateísmo moral[7]. Estos deberes y medidas se encuentran especialmente en la obra de Confucio[8] aun cuando su origen sea más antiguo.

Estas determinaciones firmes son un conglomerado de muchas determinaciones particulares que son sabidas igualmente como actividades y potencias sometidas al emperador. Ellas son representadas especialmente como antepasados difuntos, pero también como imágenes de la fantasía, como genios. Una nueva dinastía instaura un nuevo círculo de genios; junto con ello se destruyen las tumbas de los antepasados que hasta entonces habían sido potencias y a través de un general se dicta a los genios la nueva organización, en la cual son debidamente excluidos los que han sido depuestos. Así ocurrió en la deposición de la dinastía Zhou el año 1142 antes de Cristo. — Las determinaciones particulares del individuo son determinadas también por potencias particulares, principalmente por los Shen o los genios. Con esto se abre un amplio reino de la superstición; los hombres encuentran su libertad cuando imputan a este genio y no a sí mismos todo lo que los contraría. Los chinos también se fabrican fetiches, tienen adivinos y profetizan mediante un juego de palitos, todo lo cual se corresponde con aquellas líneas generales.

5. Sobre los Kua ver en el presente volumen las notas a *L* 111 (131 s.).

6. «Los filósofos chinos reducen toda la ciencia moral a cinco deberes principales: 1. Los de los padres e hijos. 2. Los de los príncipes y de los súbditos. 3. Los del marido y de la mujer. 4. Los del hermano mayor y de sus hermanos. 5. Los de la amistad» (*Mémoires concernant les Chinois*, t. 5, p. 28).

7. Este predicado no corresponde a la religión china ni a Confucio sino a formas posteriores del confucianismo. Ver, entre otros, Lii (52) de Le Chou-King.

8. Hegel conocía su obra por J. Marshman, *The Works of Confucius*, Serampore, 1809.

II. La religión hindú

[20] Mientras que en la religión china la potencia es sabida como un conglomerado de determinaciones fundamentales y no como razón, como principio o como espíritu, esta multiplicidad es resumida en la unidad en la religión hindú y esta concentración es el comienzo de la espiritualidad, es un pensar que es lo Uno que se determina. El comienzo del panteísmo hindú consiste en que la substancia es un pensar y que existe en nuestro pensar. Pero con ello este absoluto no es todavía el espíritu. El pensar permanece encerrado en sí mismo; es ciertamente la fuente de toda potencia, pero se queda en esta representación. En segundo lugar, el pensar es en sí y para sí la elaboración de la diferencia en un sistema del fenómeno; pero, dado que el principio hindú no ha prosperado ampliamente, este desarrollo queda fuera de aquel principio y es entregado a una finitud salvaje. En tercer lugar, la espiritualidad de la Idea es consumada por la recuperación de las diferencias en la unidad; en la religión hindú existe esta reducción, pero de una manera carente de espíritu. — Todos los momentos de la espiritualidad están presentes y, pese a ello, no constituyen el espíritu. Debemos considerar ante todo este Uno abstracto, luego la barbarie de la fantasía desenfrenada y, en tercer lugar, su recuperación en lo Uno con lo cual se vincula el culto.

1. Aquí el principio es un universal determinado y autodeterminante que se limita a este saber formal. Esto primero se llama Brahm, acerca del cual se dice: pensamos este universal y nuestro mismo pensar es este universal. Brahm llega a existir en cuanto que es este pensar. La potencia es este principio y nuestro pensar abstracto. Esta potencia pura ha creado el mundo; en las exposiciones hindúes esto es presentado muy diversamente, pero siempre con el rasgo fundamental según el cual la pura actividad del pensamiento que se refiere a sí misma es la generación de sí misma. Esta actividad pura es llamada también la palabra. Una de las exposiciones dice que Brahm creó el agua y en ella depositó una simiente de la cual se formó un huevo; en este huevo nació Brahma, que lo partió por su pensamiento y creó por su palabra las demás fuerzas. Según otra exposición en el comienzo no había otra cosa que el Uno, el cual, por la fuerza del pensar, creó primeramente el deseo, etc.

Pero este pensar es sabido como pensar en el ser autoconsciente, en el hombre, es decir, Brahm tiene su existencia en la casta de los [21] brahmanes y su lectura de los Vedas es Dios mismo. En tanto la autoconciencia en su abstracción es Brahm mismo, el culto de Brahm coincide con Brahm mismo y él no tiene ningún culto diferente. En el culto el hombre se llena con el contenido de la esencia divina a la cual él todavía distingue de sí mismo: con Brahm se elimina esta diferencia y también el culto. Los brahmanes deben producir esta autoconciencia abstracta.

El hindú es Brahm cuando ora en honor de algún dios con los ojos cerrados, con las manos plegadas y sin pensamiento. Lo supremo del culto es esta redención no afirmativa sino puramente negativa de la finitud, encierro y anonadamiento de la conciencia; en lugar de liberación [hay] sólo huida de lo particular.

Los brahmanes han nacido de la boca de Brahama y ellos son inmediatamente esta potencia absoluta. Las demás castas no pueden elevarse a esta altura sino mediante infinitas penitencias. Pero no hay que tomar las penitencias en sentido cristiano; aquí son el camino de la perfección que no presupone el pecado. Igualmente abstracta es la filosofía hindú; su fin no es como el nuestro, la intelección concreta de Dios, el mundo, etc., sino el despojo del contenido concreto. Ahora bien, la autoconciencia abstracta es sabida como la potencia absoluta. Aquel que la ha alcanzado mediante esas austeridades se llama yogui. El yogui, el brahmán, puede cambiar el tiempo, aniquilar reyes, volar, etc. Esta autoconciencia es sabida simplemente como la potencia de la naturaleza; el brahmán conserva el mundo, pero de modo inconsciente, como es simplemente inconsciente este pensar absoluto. En los hindúes se encuentra también la zoolatría; especialmente la vaca es muy venerada: el hombre no dista mucho del animal en ese embrutecimiento de la conciencia que es divino. En tanto la actividad determinada del hombre no vale nada, entonces tampoco hay libertad en la India; porque pertenece a la libertad que los fines particulares del hombre sean respetados como esenciales.

2. En tanto sólo se sabe la unidad abstracta, la *multiplicidad queda fuera de ésta*. Aquí comienza la mitología. Así como lo primero es lo carente de figura, lo segundo es una variedad de figuras. En esta mitología se muestran dos cosas: primero, este contenido variado que no es sabido como despliegue de lo primero, sino que cae fuera de él. [22] Pero, en segundo lugar, esta variedad no es considerada según su categoría determinada, como cosa en sentido prosaico, sino que la fantasía le otorga espiritualidad en general, alma. En tanto el contenido es totalmente limitado, por ejemplo, el Himalaya o el Ganges, lo subjetivo existe en él como forma vacía. En la religión de la belleza la forma espiritual del sujeto posee también un contenido espiritual, mientras que en la religión hindú tiene un contenido natural. De esta inadecuación entre el contenido y la forma proviene lo deforme de las figuras mitológicas: Dios con cabeza de elefante[9], etcétera.

Lo capital en la mitología hindú es la *Trimurti —Brahma, Vishnu y Shiva—*. Aquí la determinación principal es *Vishnu*; él es lo activo en la tierra mediante sus encarnaciones. Se describen sus encarnaciones: cómo

9. Hegel se refiere al dios hindú Ganesha.

él viene en calidad de pastor amante, etc., pintado con toda la corporalidad vegetativa hindú. Shiva o Mahadeva (*magnus deus*). Este tercer momento tendría que ser el regreso del todo a sí mismo si pretendiera ser espíritu y tener la dignidad de la Trinidad cristiana. Mediante ello la unidad primera, abstracta y meramente virtual del Brahm tendría que ser una unidad concreta y positiva. Pero en lugar de ello esto tercero es sólo la determinación del surgir y perecer, carente de espíritu. Shiva es representado especialmente en el símbolo de la generación, en cuanto masculino y femenino. La Trimurti también se encuentra expuesta con tres cabezas. Así su configuración tiene una resonancia de lo espiritual, pero de una manera no espiritual; es sólo un salvaje desparramarse en ese estar fuera de sí. Krishna y Shiva son producciones tardías de la fantasía movida por la razón y por el instinto; ellos no se encuentran en los libros más antiguos de los Vedas. Una parte de los hindúes venera a Krishna y la otra a Shiva y así se llega con frecuencia a guerras de religión. Ambos son virtualmente Brahma. Pero aparte de estos fundamentos generales también es personificado de modo superficial todo lo posible: el Ganges, el Himalaya, el amor, la astucia del ladrón, etc. En la cima de este mundo de dioses subordinados está Indra, el dios del cielo. Estos dioses son pasajeros: se estremecen ante Visvamitra.

El culto consiste en usos y en proverbios cuyo carácter es el embrutecimiento. Por ejemplo, las diversas maneras de leer los Vedas, al revés[10], repitiendo cada segunda palabra, etc. Lo supremo es este anonadamiento, aun en cuanto corporal; ahogarse en el Ganges[11], el suplicio de la rueda del carro de Shiva — también el aturdimiento por el goce sensible libertino.

III. El budismo y el lamaísmo

[23] Estas religiones están muy emparentadas con la hindú.

El *Lamaísmo* es igualmente panteísmo, pero la presencia universal de la substancia ya se retira detrás de lo concreto del individuo, venerado como potencia absoluta. Este individuo come y muere como los otros, y la potencia de la substancia es algo inconsciente. Hay tres Lamas: el supremo es el *Dalai Lama* en Lahsa bajo dominio chino; el segundo, en Tashilumpo, era un niño de tres años cuando lo visitaron los ingleses;

10. Ver H. Colebrook, «On the Vedas», en *Asiatic Researches*, t. 8, p. 390.

11. Ver Mill, *History of the British India*, 1, pp. 724 s. («En grandes solemnidades los promesantes eliminan sus propias cabezas como sacrificio al Ganges y muchos se ahogan en las aguas sagradas [La nota a pie de página refiere el testimonio del doctor Tennant]... Hay festivales solemnes en los cuales las imágenes de ciertas deidades son llevadas procesionalmente en vehículos enormes y pesados... y es usual que muchos... se arrojen debajo de sus ruedas... La carroza pasa como si nada lo impidiera y se supone que al aplastarlos mortalmente los lleva inmediatamente al cielo»). *St* habla erróneamente de un carro de Shiva.

el tercero, en la Tartaria nórdica. Si el Lama muere debe buscarse uno nuevo por indicios dados en las arrugas del rostro.

La religión *budista* no tiene como objeto un viviente, como la religión hindú y la lamaísta, sino un maestro difunto, Buda, a quien los hindúes veneran también como encarnación de Vishnu. Pero su presencia sensible es asegurada por la religión. Esta religión está muy extendida, en Ceilán, en China, entre los birmanos, etc. Lo supremo en esta religión es, de manera parecida a la hindú, la unificación con Buda, aniquilación que se llama Nirvana. Pero si el hombre no alcanza este Nirvana durante esta vida está sometido a una metempsícosis.

Capítulo tercero
La religión de la libertad

La esencia de esta etapa consiste en el hecho de que la substancia se determina en sí misma. En tanto este distintivo como autodeterminación no es finito sino adecuado a la universalidad, la substancia es determinada como el bien. Pero éste existe para sí encerrado, y entonces entra en lucha contra el mal, lo cual produce el dualismo. Pero ésta es sólo una de las:

A) Formas de transición:

1. *Dualismo*; el momento siguiente es 2. el hecho de que esta lucha se introduce como momento en la substancia misma, en cuanto *dolor* — el Dios muere. 3. Esto es entonces la lucha que se disuelve, el pugnar por salir de esta lucha y llegar a sí mismo, a la libertad.

De aquí proviene finalmente:

B) La religión griega.

[C) Religión romana.]

A) FORMAS DE TRANSICIÓN

I. *Religión del bien*

[24] La religión del bien ha existido en dos formas, primeramente como *persa*, forma en donde la personalidad era sólo la superficie de una figura natural y, en segundo lugar, como *judía*, forma en donde el bien existe para sí, creando la naturaleza.

1. Religión persa

Brahm era la unidad indeterminada e inconsciente. Lo siguiente es ahora lo Uno que se determina a sí mismo. El grado supremo de la activi-

dad del sí mismo y de la determinación del espíritu está en el saber de la verdad y en el querer del bien y ambas cosas son lo mismo. La potencia también determina, pero sólo en general, [es] algo contingente porque [es] determinar sin fin. Ahora interviene la determinación esencial, la determinación según el fin absoluto, y esto es el bien. Pero este bien es inicialmente abstracto y por esa razón existe en la forma de la pura inmediatez de lo físico que todavía no se ha particularizado, *la luz*.

Pero dado que este bien que se determina es primeramente abstracto hay además otra cosa que él; la luz pura no es manifiesta sin la tiniebla y el bien abstracto no es manifiesto sin el mal. Esto es el *dualismo*. Luz y bien son aquí totalmente idénticos y la luz no es mero símbolo. Los persas no veneran el fuego porque quema, sino porque en él está lo luminoso. La luz personificada superficialmente se llama *Ormuz*. Como su fenómeno, la luz, esta persona, es también algo particular, un genio, él mismo es uno de los Amshadspands, los espíritus de las estrellas. Una copia del reino de la luz era el Estado persa, en el cual el rey estaba en la cima y le asistían siete notables. Ormuz es lo animador, todo lo que tiene vida y la comunica pertenece a su reino. El culto tiene especialmente el fin de glorificar a Ormuz en su creación mediante la promoción de la vida, la agricultura, etc. Pero junto a este reino de la luz es representado el reino de la tiniebla de Arriman, y ambos son presentados en una lucha mutua, lucha que también es representada como la lucha entre Irán y Turán[12].

2. Religión judía

Mientras el bien como luz congenia con la personalidad sólo superficialmente, el bien en la religión hebrea existe para sí y de modo que esto pertenece a la esencia de la substancia, mientras que [25] la determinación de la personalidad podría ser fácilmente disociada de la luz persa. Esta subjetividad absolutamente libre existe a la vez como singularidad excluyente — Dios existe esencialmente como el Uno. Debemos considerar ahora *a*) este sujeto absoluto, luego *b*) lo diferente puesto por el Uno, el mundo, y *c*) la relación del hombre con él.

a) Aquí comienza la religión del espíritu en la medida en que toda modalidad del ser ahí natural desaparece respecto de Dios porque se establece que él existe sólo para el pensamiento. El progreso respecto de la religión persa es precisamente esta subjetividad: la potencia persa de la luz es tan sólo *algo uno*, mientras que el Dios judío es *el Uno*. En

12. Para la lucha entre Irán y Turán ver *Zend-Avesta*, ed. Kleuker, t. 2, pp. 200, 202, 251... Es más probable que Hegel haya conocido este relato a través de la traducción del *Libro de los reyes* hecha por Joseph Görres, *Das Heldenbuch von Iran aus dem Schah Nameh des Firdussi*, Berlín, 1820.

cuanto sujeto Dios es lo mediado consigo mismo, de este modo no es lo inmediato y natural y no es lícito hacer una imagen de él; Él sólo puede ser conocido mediante el pensar y no de modo inmediato y sensible.

b) Sólo aquí Dios es conocido verdaderamente como *creador* y señor del *mundo*. Porque sólo como mediador de sí mismo el sujeto es lo que dirime [*urteilende*] — y esto es la creación del mundo. Hacer [*Schaffen*] no es un ser inmediato sino que el mundo es hecho de nada, es decir, de su nada, y esto negativo a su vez es lo afirmativo, la plenitud de potencia del bien. En las religiones anteriores la categoría siempre es además una teogonía y la determinación fundamental es la categoría equívoca del emanar [*Hervorgehens*] o emanación [*Emanation*]: ésta desaparece sólo con la subjetividad y la categoría de la creación [*Schöpfung*] se introduce como categoría del juicio [*Urteils*]. Este juicio es la bondad eterna de Dios, porque lo diferente en cuanto exterior al Uno no tiene propiamente ningún derecho para existir. Este carácter negativo se manifiesta también en él: él perece y así se determina como fenómeno.

c) En lo atinente a la *relación de esta creación con el Uno y el Bien* el producir de la subjetividad absoluta no es un salvaje despido [*Entlassen*] sino que está cabe sí mismo en lo producido y la creación es una imagen fiel del creador. Con ello el mundo en cuanto exterior es rebajado a lo que llamamos cosas prosaicas; el mundo es desacralizado, pero todavía es manifestación de Dios. El fin del mundo es ser este espejo de la divinidad. Así esta religión es la religión de la sublimidad.

Una cosa muy diversa de la naturaleza es *el hombre* en cuanto que realiza la imagen fiel de Dios. En la religión persa aparece también la oposición entre el bien y el mal [26] pero aquí el mal no se introduce en la unidad del espíritu mismo, sino que es otro ser fuera de Dios. Ahora en la religión judía el mal se introduce como desdoblamiento dentro de la unidad del espíritu mismo, ciertamente, no del espíritu en cuanto Espíritu absoluto, porque éste está cabe sí en su juicio absoluto, en el mundo, éste es bueno. Pero el espíritu en cuanto finito es el lugar del bien y del mal, así como de su lucha. La cuestión «¿Cómo llegó el mal al mundo?» tiene aquí un sentido por primera vez; en la religión persa *existían* precisamente ambos — en cambio, aquí, en donde Dios es determinado como la subjetividad y en donde todo está puesto por él, el mal contradice todo este fundamento. Acerca de esto se informa mediante una parábola o un mito en Génesis 3, en donde la forma histórica introduce también rasgos inadecuados. En esta historia hay un rasgo especulativo profundo: Adán es el hombre en general y lo que ocurre con él atañe a la naturaleza del hombre. Ahora bien, está prohibido comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, conocimiento que constituye precisamente la esencia del espíritu, la imagen fiel de Dios. Pero el saber es esta duplicidad, la libertad de determinarse en lo arbitrario o en el

bien. Ahora bien, la meta del hombre es superar este desdoblamiento, retornar a la armonía consigo mismo y con Dios, volver a ser inocente; aquí esto es representado de modo que el desdoblamiento nunca debía haber ingresado. Ahora bien, el juicio de Dios es, por una parte, que el hombre efectivamente ha llegado a ser como Dios pero, por otra parte, interviene como castigo la expulsión del paraíso, cuyas consecuencias son la muerte y el trabajo. Aquí se hace visible el defecto de esta conciencia, porque el hecho de que el hombre por su propio acto se forja como imagen fiel de Dios y que así muestra su elevación por encima de la naturaleza pertenece a sus méritos, mientras que la muerte sólo es temible y es un castigo para aquel que todavía no tiene conciencia del espíritu en su esencialidad. Luego el contenido verdadero de esta historia consiste en establecer que el hombre debe salir necesariamente de la naturalidad, pero también que el espíritu tiene la tarea de retornar a la unidad absoluta consigo mismo. Esta historia de la caída en el pecado reposó improductivamente en la religión judía y sólo alcanzó su verdadero significado en la religión cristiana. — La lucha del bien con el mal aparece ciertamente como determinación esencial de la religión judía, pero de una manera según la cual el mal es representado como entrando sólo casualmente en los individuos singulares frente a los cuales es puesto el justo en el cual esa lucha no existe para nada o al menos no existe como momento esencial. La justicia es puesta en el servicio de Dios y en el cumplimiento de sus mandamientos; la lucha y el dolor del mal son expuestos de una manera particularmente emotiva en los salmos pero como pertenecientes sólo al individuo.

[27] En la religión hebrea Dios es sabido esencialmente como Señor. Por cierto también [es sabido] como amor y justicia, pero en Job, por ejemplo, la interpelación a la justicia de Dios se somete resignadamente a su potencia[13]. — Dios es el Señor del pueblo israelita y *sólo* de este pueblo. Ahora bien, las demás religiones orientales tienen la modalidad de ligarse a la nacionalidad, porque en ellas Dios no es sabido sino en una determinación particular. Pero en los hebreos Dios es sabido en su plena universalidad. Por esa razón Dios objetivamente es el Señor universal pero, considerado subjetivamente, sólo el pueblo judío es su propiedad elegida, porque sólo él lo reconoce y venera. Sin embargo, también la difusión de esta relación subjetiva es expresada de muchas maneras, especialmente en los profetas, en el sentido de que también los paganos serán adoradores de Jehová[14]. También nosotros podemos decir: Dios es sólo

13. Ver Job 40,3 s.; 42,1-6.

14. Esta inclusión de los otros pueblos se encuentra en los profetas contemporáneos con el exilio (p. ej. Isaías 40-55) y postexílicos (p. ej. Ageo 2,6 ss.). Hegel desconoce las diversas épocas de los profetas.

Dios de aquellos que lo adoran porque él consiste en saberse en su contrafigura, el espíritu subjetivo. Objetivamente Dios es creador del cielo y de la tierra. Ciertamente, también aquí aparece el equívoco al decir que él es más poderoso que los otros dioses. Dios ha dado su medida y su meta a todas las cosas, también al hombre. Las leyes todavía no aparecen como leyes de la razón, sino como prescripciones del Señor y ahí también todas las prescripciones políticas descienden hasta lo mínimo de categorías exteriores de modo que las leyes eternas del derecho y de lo ético, leyes que existen en sí y para sí, son iguales a las leyes acerca de cortinas azules o amarillas[15]. Todo esto fluye de la determinación de Dios como el Señor, cuyo culto es un servicio en el cual el espíritu subjetivo no llega a la libertad y falta toda diferencia entre leyes divinas y humanas. En este dirigirse abstractamente al Señor Uno está fundado el formalismo de la tenacidad que encontramos en el pueblo judío referido a su religión —así como en los mahometanos encontramos el formalismo de la expansión—. Justamente porque ahí el espíritu subjetivo no llega a ninguna libertad, tampoco se encuentra ninguna inmortalidad, sino que el individuo queda absorbido por el fin del servicio de Yahvé, de la conservación de la familia, y de una larga vida en el país.

Luego aquí tenemos la lucha y el dolor juntos en el sujeto finito; lo siguiente es su objetivación; porque si la potencia y la substancia deben convertirse en el espíritu no pueden faltar los momentos de la oposición y de su disolución. Aquel dolor de la carencia de libertad aparece para sí, sin ser recuperado en la unidad, en algunas religiones que podemos llamar:

II. *La religión del dolor,*
en algunas religiones de Asia Menor, especialmente, las religiones fenicias.

En la religión hebrea teníamos el espíritu como Señor y como servidor, luego como enajenado de sí mismo, [28] para ser espíritu efectivo él debe regresar a sí mismo a partir de esta alienación [*Entfremdung*]. Pero esto todavía ocurre dentro del elemento de la naturalidad como un proceso simbólico y lleno de significado. A este nivel pertenece la representación del *Fénix*[16], una muerte que es reingreso en una vida rejuvenecida — esto es justamente el espíritu. Aquí ya no existe la lucha entre dos principios diversos, sino el proceso en un mismo sujeto que no es el humano sino el divino. Una forma más precisa de este proceso es la de *Adonis*. En la

15. El pasaje aludido por Hegel no trata del templo de Jerusalén sino del santuario en el desierto; ver en Éxodo 36,35 ss., por ejemplo, la descripción del velo del arca y de la cortina de la tienda («Hizo el velo de púrpura violeta y escarlata, de carmesí y lino fino torzal...»).

16. Para este mito Hegel (*Br Sch*, 706) remite a Creuzer, *Symbolik und Mythologie*, t. 1, p. 438, para quien la fuente de este mito es Heródoto, *Historias*, libro 2, § 73.

primavera se celebra el funeral en el que Adonis es buscado con grandes lamentos — y en el tercer día la fiesta de su resurrección. Por una parte, esto reviste el carácter de una conciencia del proceso de la naturaleza, pero también debe ser interpretado simbólicamente en cuanto que esta transición es una determinación universal, un momento de lo absoluto. La transición auténtica a la religión griega está dada ahora en la

III. *Religión egipcia*

o, más bien, en las obras de arte egipcio. También aquí hay fantasía como en los hindúes, pero no fantaseos vacuos, sino que todo es simbólico y lo exterior expresa sólo la pugna del espíritu para entenderse a sí mismo, pugna que es captada como acto de Dios mismo. La religión egipcia es la religión de la fermentación.

La figura capital es *Osiris*, por cierto uno de los cuatro dioses más recientes de los cuales según Heródoto[17] se diferencian ocho dioses más antiguos; pero justamente la conciencia superior se reveló tardíamente. Frente a Osiris como fecundador está *Tifón*, el principio del desierto. Al lado de Osiris está Isis como principio femenino, en cuanto tierra respecto del sol. Aquí nuevamente tenemos un proceso natural del sol, del Nilo y de la fecundidad anual. Así el sol y el Nilo son el símbolo del pensamiento superior que es Osiris y, a la inversa, esta personificación de Osiris es el símbolo del Nilo y del sol. Osiris es asesinado por Tifón, Isis busca sus huesos y los sepulta; pero con su muerte no acabó; él es el Señor del reino de los muertos[18]. Aquí predomina ciertamente el momento natural pero, en tanto este proceso también corresponde al concepto, lo natural es símbolo de lo espiritual y también a la inversa.

Además hay otras deidades que sólo expresan momentos singulares de este proceso. Osiris es también legislador, fundador del matrimonio, etc., lo cual es un contenido espiritual. Pero especialmente se trata del reino de los muertos, del reino de Amenthes. Heródoto dice que los egipcios fueron los primeros en enseñar la inmortalidad del alma. Podría causar asombro que ellos hayan empleado tantos cuidados en la conservación del cuerpo muerto. Sin embargo, el respeto por el alma se conecta precisamente con el respeto [29] por el cuerpo. Cuando el cuerpo ha muerto y ha caído bajo el poder de la naturaleza, otros pueblos tratan de impe-

17. No es Osiris sino Hércules el que pertenece al grupo de los doce dioses según Heródoto, *Historias*, libro 2, § 43. Según Heródoto (*ibid.* § 144) Osiris (=Dionisos) pertenece a un grupo derivado de los doce.

18. Para Isis como principio terrestre ver Plutarco, *De Iside et Osiride*, cap. 38 («Ellos consideran que, como el Nilo es el fluir de Osiris, la tierra es el cuerpo de Isis; pero no toda la tierra sino aquella sobre la que corre el Nilo»). Para la búsqueda de los huesos de Osiris ver *ibid.*, cap. 18.

dir que la naturaleza como tal ejerza inmediatamente su poder sobre él y depositan el cuerpo en el fuego o en la tierra, lo cual aparece como acto del hombre, del espíritu. Así los egipcios supieron que el hombre con su cuerpo superaba la naturaleza y por eso veneraron el cuerpo.

En el espíritu egipcio, por un lado, lo divino se hizo presente y, por otro lado, la conciencia se elaboró en lo espiritual. La alusión a la naturaleza está en la saga según la cual los egipcios habían sido dominados primitivamente por un linaje de ladrones[19]. El rey de los egipcios no es sabido como mero predilecto del dios, especialmente Amún o Amón el dios del sol sino como este dios mismo (Alejandro Magno). También los sacerdotes equivalen a dioses.

Es peculiar de los egipcios la *zoolatría*, la cual por lo demás aparece también en los hindúes, pero en los egipcios tuvo su mayor rigidez. Los diversos distritos veneraban a diversos animales. Su afrenta implicaba asesinato y muerte a golpes. Especialmente fue venerado el buey Apis[20] en el cual fue pensada el alma del animal. Si Dios no es conocido como espíritu sino tan sólo como potencia inconsciente o como aspiración de la naturaleza entonces esta potencia aparece en la figura del animal. En la medida en que cabezas de animales aparecen frecuentemente como máscaras, por ejemplo en las momias, se supone que están separadas de esta figura animal y que lo espiritual es conocido detrás de ésta. En Egipto vemos por primera vez una lucha[21] entre la casta guerrera y la sacerdotal. Luego aquí la voluntad humana política se aleja del culto y de su sustancialidad. El santuario de Neith tenía la inscripción: ningún mortal levantó aún mi velo — yo doy a luz un hijo Helios, es decir, la naturaleza sería algo oculto pero de ella emana otra cosa, lo manifiesto. En Egipto todo es insinuación simbólica de algo no expresado. El espíritu de este pueblo es el enigma. La transición de este enigma de lo natural a lo espiritual es la esfinge con cuerpo de animal y con cabeza de hombre

Los griegos hacen la transición de este enigma a la conciencia clara del espíritu y la expresan del modo más ingenuo mediante el relato de la esfinge[22] cuyo enigma el griego Edipo resolvió diciendo que se refería al hombre. Grecia hace la transición al hecho de que Dios sea sabido como espíritu en cuanto que sabe que en Él es esencial el momento de la humanidad.

19. La lectura *Rbgrsch* y su desciframiento como *Räubergeschlecht* [linaje de ladrones] no es segura; podría leerse *Rbnsch* y descifrarse como *Rabengeschlecht* [linaje de cuervos].

20. Ver Heródoto, *Historias*, libro 2, § 65-76 y, para su veneración, *ibid.*, libro 3, § 28.

21. Alude a la clausura de templos por Keops y Kefren. Ver Heródoto, *Historias*, libro 2, § 124.

22. Aquí Hegel confunde la esfinge egipcia con la esfinge griega de Tebas.

B) RELIGIÓN GRIEGA

[30] Lo primero era la potencia como substancia y, luego, como creador y señor de las creaturas. Lo siguiente consiste en que esto otro de la substancia es algo libre, que los hombres no son meramente obedientes al mandamiento de Dios, sino que en esta obediencia son a la vez libres para sí. Al comienzo parece que esta determinación se da sólo en el aspecto del sujeto, del hombre; pero ella se da también en la naturaleza de Dios: Dios es espíritu en cuanto que se exterioriza [*entäußert*] eternamente en lo otro y regresa a sí desde este otro. Por cierto, en cuanto creador se contrapone a otro que es su imagen fiel y se coloca a sí mismo enfrente de él; pero esto no es todavía una exteriorización porque él permanece determinado como cabeza y lo contrapuesto como servidor. El momento siguiente en la liberación progresiva del espíritu consiste esencialmente en que Dios se pierde a sí mismo, muere y no existe sino mediante esta negación de sí mismo. Esta negación, esta alteridad de lo divino es el ser creador, pero en tanto el dios regresa a sí mismo desde esa negación esto otro es un momento de lo divino y está reconciliado esencialmente con ello. Así el hombre sabe que la humanidad es un momento de Dios. Por cierto, en la obediencia a Dios él se comporta en parte negativamente, pero en tanto obedece a un Dios en el cual lo humano es una determinación esencial se comporta ahí libremente. En la muerte del dios, en lo finito, muere nuevamente este mismo morir y de ahí emana lo divino; en esta elevación por encima de lo natural reside la libertad.

La primera forma de esta religión del arte es ella en cuanto que todavía está determinada por la inmediatez y la naturalidad. El hombre tiene lo divino en sí mismo, inicialmente de un modo inmediato, finito y múltiple —tal es la religión de la belleza, la religión griega, que pertenece a las religiones finitas pese a que el fundamento [sea] el pensamiento verdadero.

En lo atinente al fundamento de esta religión de la libertad en su primera figura aparece aquí primeramente el pensamiento del fin, de la actividad finalista, de la sabiduría de Dios. Porque la actividad libre es actividad según fines. Ciertamente la potencia es creadora pero no se sabe que lo creador se conserva en lo creado y coincide con él. Por el contrario, el acto finalista es aquel en el cual no resulta otro contenido que el puesto de antemano —un acto que es sólo autoconservación [31] de lo activo. Tal es la actividad libre; la potencia libre es la que se determina en sí misma y sus autodeterminaciones se llaman fines.

Si Dios sobresale en esta determinación de la actividad finalista y sabia entonces surge la *prueba teleológica de la existencia de Dios*. En esta prueba los extremos del mundo (como punto de partida) y de Dios (como término) se mantienen juntos gracias a la determinación del fin. Esta prueba es esencialmente una elaboración ulterior de la prueba cosmológica: Dios

es sabido primero como potencia y luego como sabiduría. Esta prueba no aparece propiamente sino con el espíritu del griego libre. Sócrates dijo: Dios dio al hombre ojos para ver, pestañas para cubrir los ojos y cejas para protegerlos del sudor de la frente. En el mundo se percibe una serie de cosas respectivamente contingentes y con todo se muestra una unidad con la que ellas se conforman absolutamente. Por ejemplo, el hombre necesita luz, aire, agua, alimentos; pero estas cosas surgen y son para sí autónomas mientras que su referencia al hombre les es algo exterior. Asimismo los animales son perfectos y cerrados en sí mismos: en sí mismos no manifiestan ser medios para el hombre y sin embargo lo son. Dado que así las cosas contienen referencias que no son puestas por ellas mismas debe existir una actividad que pone estas determinaciones o fines y que es la potencia que los domina.

La *crítica* de Kant a esta prueba es, en primer lugar, que la relación del fin se refiere meramente a la *forma* de las cosas y no a su materia, de modo que Dios en cuanto que pone fines es sólo el plasmador del mundo o el demiurgo. Es decir, en la referencia de las cosas a otra cosa que se presentaría en la relación del fin no se contendría a la vez su referencia a sí mismas — ésta como materia se disociaría de aquella en cuanto forma. Entonces se pregunta: ¿Es correcta esta diferencia? Esta referencia a sí, este calmo subsistir, esta unidad continua consigo que es la materia pertenece también a las determinaciones de la forma, a saber, la materia no es sino la calma referencia a sí misma poseída por la forma en toda su actividad. Luego si Dios crea la forma del mundo entonces no necesita tomar la materia de otra parte.

Lo segundo que Kant censura en esta prueba es el hecho de concluir en una sabiduría absoluta a partir de una sabiduría percibida en el mundo, una sabiduría múltiple y grande, pero tan sólo relativa; luego el punto final del silogismo no es adecuado al punto de partida. Esto debe ser concedido — pero el espíritu está [32] autorizado para *pensar* las percepciones, es decir, para elevarlas a la universalidad a partir de su contingencia.

Un defecto ulterior de estas pruebas, defecto subrayado principalmente por Jacobi, es el siguiente: en esta forma del silogismo el punto de partida, el mundo, aparece como fundamento para Dios, el cual resulta así algo condicionado. Pero ésta es sólo una falsa apariencia en el silogismo, es sólo el itinerario del conocer subjetivo y aquello que aparecía como condicionante se convierte en condicionado en el mismo silogismo. El resultado mismo expresa que el punto de partida era deficiente. En el silogismo reside el momento negativo por el cual el ser ahí de las organizaciones finalistas finitas no es presentado como el sujeto que existe en sí y para sí, sino que lo verdadero es la razón eterna. La verdadera finalidad no es aquella en donde se disgregan el fin, el material y el medio sino el fin que se lleva a cabo por sí mismo y en sí mismo. Esta infinitud de la

forma del fin existe en el viviente, el organismo viviente se produce a sí mismo, su fin es él mismo. Pero su finitud reside en el hecho de que lo viviente emplea un material externo. Y ciertamente todo viviente necesita tanto su alimentación peculiar como su naturaleza inorgánica. Dado que lo orgánico necesita de su ser inorgánico no puesto por él debe haber un tercero que los pone a ambos. Además, la actividad finalista del organismo o el instinto de los animales son algo inconsciente, no puesto por ellos mismos y requieren una causa [exterior] a este sujeto. Si se piensa la naturaleza como una fuerza productiva ciega que primero ha producido lo inorgánico y luego lo orgánico, entonces sigue siendo casual que éste haya encontrado las condiciones de su existencia; él habría podido no encontrarlas, como decían los antiguos de los monstruos que por eso volvieron a desaparecer. Esta vieja representación ha vuelto a ser recalentada por una nueva y pretendida filosofía de la naturaleza[23]. Más bien el hombre se sabe esencialmente como fin respecto de la naturaleza restante mientras que lo orgánico es fin respecto de lo inorgánico. Pero aquí lo orgánico siempre tiene una referencia hacia afuera; son dos cosas que se contraponen —su verdad es su unidad y está en un tercero que pone ese juicio—. En general, podemos llamar Dios a este tercero y a él se eleva el espíritu a partir de aquella referencia finalista. Pero para consumar el concepto de Dios [33] todavía faltan muchas cosas aquí: Dios es puesto apenas como vitalidad, como νοῦς que rige al mundo y como alma del mundo no separada de su cuerpo. Así recibimos el concepto de la vida orgánica del universo, vida en la que las figuras que parecen autónomas son degradadas en momentos.

Pero hasta aquí hablamos sólo de la forma de la relación finalista — ahora hablamos también del contenido. Aquí el contenido finito de los fines contrasta demasiado con Dios a quien se refieren; por ejemplo, esta planta ha sido dispuesta por Dios para alimentar a este animalito. Muchos de estos fines no se cumplen para nada: el fin de los animales es un sentimiento de vida satisfecha —pero ellos son sacrificados; el fin del germen es desarrollarse— pero él desaparece sin desarrollarse. En el dominio espiritual esos fines son frustrados en mayor medida por las pasiones de los hombres y por el mal; pueblos enteros desaparecen. Luego aquí vemos que en parte se cumplen fines pequeños y en parte permanecen esencialmente incumplidos. Pero por ello estos fines se muestran limitados y debemos ascender a un fin *universal* que no encontramos más en el fenómeno sino que inferimos racionalmente. Kant[24] concibe este fin supremo

23. En el contexto de sus *Lecciones sobre historia de la filosofía,* Hegel se refiere a una filosofía mecanicista de la naturaleza.

24. Para la determinación del fin último ver Kant, *KU*, especialmente p. 416. La tesis según la cual el mundo debe estar en consonancia con este fin último puede encontrarse allí mismo p. 434.

como el bien y ahora el mundo debe corresponder a este fin supremo. Pero ahí la naturaleza ya tiene sus propias leyes y fines y, todavía más, las pasiones del hombre e importaría investigar qué suma sería mayor en este mundo, si la suma del bien o la del mal. Ahora bien, Kant se detiene en la exigencia de que el bien sólo *debe* ser realizado y, en la medida en que el bien no es el mismo poder de su realización, aquí se requiere un tercero —y por este camino llega Kant a Dios—. Éstos son, pues, los defectos de la prueba físico-teológica: en primer lugar, en una perspectiva formal, en lo atinente a la forma de la actividad del fin la prueba llega tan sólo a la vida; en segundo lugar, en perspectiva material, si partimos del ser ahí se muestran fines finitos (mientras que, si partimos del concepto del bien, entonces nos quedamos sólo con el deber ser).

Estos defectos de la prueba físico-teológica se muestran también en la forma de religión correspondiente, la griega. La religión griega ha alcanzado la libertad con la determinación del fin, pero se trata de la libertad primeriza afectada de naturalidad, una libertad finita. Lo natural ciertamente es puesto como [34] sometido y con ello Dios es puesto como sujeto, pero todavía no se ha hecho la elevación a la infinitud absoluta, sino que Dios todavía es espíritu finito. Por una parte, él ha sido forjado por el hombre y, por otra parte, es antropopático por su contenido. Justamente por esta razón esta religión es religión de la humanidad, del goce alegre de la libertad. Toda magnitud humana es sabida como divina.

En lo atinente a lo *natural* éste es superado por una parte: el espíritu ha pugnado por salir de aquél. Por otra parte, lo natural aún está contenido ahí, pero de modo subordinado. En la mitología griega es claro el pasaje de los dioses *naturales* a los dioses *espirituales*; aquellos sólo tienen una personalidad superficial, una mera máscara de espiritualidad; ellos se denominan dioses antiguos o titanes, Urano, etc. Pero este rasgo de lo natural atraviesa ampliamente la mitología griega hasta el ámbito elemental de un Febo, etc. Los dioses antiguos son dioses de la naturaleza; también interesan a lo espiritual, pero así como unos son exterioridad abstracta los otros son interioridad abstracta como, por ejemplo, las Erinas que juzgan tan sólo en lo interior. Pero estos dioses antiguos, estos titanes, son derrocados por los nuevos dioses y relegados al confín de la tierra, a la tiniebla, mientras los nuevos dioses han inaugurado su dominio en el día claro de la conciencia de los hombres.

Los nuevos dioses son espirituales y éticos, pero con una resonancia de lo natural. Del dios Helios proviene Apolo, del iluminador el sabio, pero él conserva en su cabeza los rayos del sol; de Cronos proviene Poseidón, el fundador de las ciudades. Pero el dios principal es *Zeus*, el dios del Estado — el dios del trueno y del rayo según su resonancia natural.

En lo atinente a los comienzos de la conciencia y de la cultura humana hay que destacar especialmente a *Prometeo*. Con frecuencia los

griegos caracterizan el estado de naturaleza como aquel en el cual los hombres vivían de vegetales y no les era lícito comer los bueyes sagrados de Helios. Ahora bien, Prometeo enseñó a los hombres a pelear con los animales y, especialmente, a encender el fuego. Luego les enseñó a comer sólo la carne y a sacrificar a Zeus sólo la piel y los huesos. Puede asombrar que este maestro del género humano sea enumerado con los titanes y esté encadenado en el Cáucaso. Pero las habilidades que él enseñó se limitan a la satisfacción de las necesidades naturales, y aquí tiene su sitio la insatisfacción del deseo que (en cuanto hígado de Prometeo) siempre vuelve a crecer no bien ha sido satisfecho. Platón dice que Prometeo no pudo traer a los hombres la política y que ésta había sido ocultada en el castillo de Zeus. [35]

Una transición igual de lo natural a lo espiritual se presenta en la diosa Artemis: como efesia, como potencia generadora y nutricia de la naturaleza ella está cubierta con pechos y con figuras animales; en cambio, la Artemis griega es la cazadora. También Hércules tuvo su fama por el exterminio de animales salvajes; el exterminio de animales aparece en esta transición como un momento capital.

Deméter no es meramente maestra de la agricultura sino también fundadora del vínculo ético del matrimonio y de la propiedad del terreno. Para los nómadas y los esclavos la propiedad del terreno es el comienzo real de la libertad ética y divina.

Palas Atenea es particularmente notable en cuanto espíritu del pueblo ateniense, como vida ética y espiritual de Atenas. En todos estos dioses son veneradas las determinaciones fundamentales de la voluntad racional libre. Pero el espíritu que existe en ellos está fragmentado todavía en sus particularidades; de ahí el politeísmo. Uno de los aspectos de la finitud de estos dioses era su naturalidad mientras que el otro aspecto es el hecho de que ellos no son pensados sino apenas representados y por eso no son resumidos en un dios sino que son todavía muchos dioses. El hombre no encuentra externamente estas esencialidades sino que las produce por su representación como fantasías, por esa razón están configurados sensiblemente; pero, dado que a la vez emanan como esencialidades, lo sensible existe en plena adecuación al espíritu —religión de la belleza.

Pero en tanto que la representación de la fantasía es aquello de donde emanan los dioses ellos aparecen así como forjados y los forjadores se llaman ποιητάι. Heródoto dice: Homero y Hesíodo forjaron los dioses de los griegos; por la imagen de Fidias los griegos recibieron la representación absoluta del padre de los dioses.

La religión griega es esencialmente religión de la belleza. Porque cuando hay que exponer en forma sensible la espiritualidad libre a la que se habían elevado los griegos no hay para ella otra figura que la humana la cual es la figura esencial y necesaria del espíritu. La figura humana es a

la vez la figura ideal. El arte anterior era simbólico, es decir, pretendió exteriorizar cualquier representación abstracta sin que lo exterior correspondiera a lo interior; sólo el concepto y el espíritu concretos encuentran también su figura adecuada. En lo feo [36] hay un desdoblamiento entre el concepto eterno y lo que está ahí en la exterioridad: por ejemplo, en el rostro de un Sócrates[25] ha operado otra cosa además del concepto interior. Pero lo corporal presentado como nacido enteramente del alma espiritual es la belleza. Lo espiritual se presenta sólo por los rasgos del rostro y por la postura y gestos del cuerpo, lo cual puede ser expuesto también en figuras vestidas; el resto del cuerpo es sólo un viviente orgánico y su exposición desnuda pertenece sólo a la belleza sensible.

En tanto el dios griego se fundamenta en la libertad espiritual pero todavía lleva en sí la finitud como contingencia se introduce aquí en los dioses singulares una cantidad de rasgos locales e históricos, de resonancias naturales y simbólicas de diverso tipo. Intervienen categorías inferiores que no pertenecen a la espiritualidad libre, por ejemplo, la categoría de la generación y de los innumerables desposorios de Zeus. Estas historias se originan manifiestamente en otro dominio.

Los dioses griegos no son más abstracciones sino sujeto y, en cuanto tales, individuales; unifican en sí mismos muchos rasgos. También los héroes: Aquiles no es esta abstracción del coraje sino también amor, etc. Por esta razón los dioses griegos no configuran ningún sistema. Esto es lo antropopático de los dioses griegos. Pero hay que decir siempre que los dioses griegos no tienen mucho sino poco antropopatismo; mucho más tiene el Dios-hombre en el cristianismo; es hombre existente y sensible pero absorbido en la divinidad.

Luego, por encima de estos múltiples dioses finitos hay una sola potencia. Esta universalidad está por encima de lo concreto, porque este es finito y particular, pero esta universalidad es abstracta porque lo finito es lo concreto. Esto es el *Fatum*, la potencia carente de concepto y de fin. Frente a ésta, el hombre no rescata su libertad sino por un sometimiento y una renuncia, de modo que lo vence exteriormente pero no interiormente. El abandona todo fin porque el ser ahí exterior es inadecuado a su fin. Ésta es una libertad abstracta. La religión absoluta considera que también en la desgracia es alcanzado un contenido absoluto de manera que lo negativo se convierte en lo afirmativo. Pero el espíritu griego todavía no tenía un contenido absoluto para oponerlo a esta necesidad exterior. [37] Tampoco en su vida política el pueblo griego había poseído la infinitud de la voluntad subjetiva de decidir puramente

25. Hegel alude a Platón, *Banquete* 215a-b («... es muy parecido a esos silenos que hay en los talleres de los escultores... cuando se los abre en dos se ve que tienen en su interior estatuas de dioses...»).

por sí mismo; su libertad en cuanto primeriza estaba afectada de finitud y por eso eran necesarios los oráculos. Por el murmullo de las hojas, por el discurso de sacerdotes aturdidos percibían si debían edificar una casa, casarse o librar una batalla. El decidirse interiormente por sí mismo comienza por el *daimonion* de Sócrates[26] y es lo que ahora todo hombre tiene en su poder.

El destino en cuanto justicia ética es expuesto en su modalidad más verdadera y más sublime en la *tragedia*, especialmente en la de Sófocles. Ahí en parte se declara que el destino es algo incomprensible, pero él se muestra más de cerca como verdadera justicia. Él es la colisión de potencias éticas igualmente legítimas pero igualmente unilaterales abismadas la una en la otra. Entonces se concluye que sólo Zeus es lo verdadero. En su Homero, Grecia todavía no había poseído esta conciencia pero la logró en la cumbre de su cultura. Las potencias en colisión son la familia y el Estado, lo consciente y lo inconsciente.

El *goce* es un momento del culto de los griegos porque en el culto el espíritu griego está cabe sí mismo inmediatamente. A ello pertenece más precisamente el *reconocimiento* de estas potencias, de todas ellas y no unilateralmente de ésta o de aquélla. Un momento ulterior es la *instrucción*. Los rapsodas enseñaron a los griegos su Homero. En las fiestas las tragedias brindaban profundas instrucciones. En los Misterios se comunicaron representaciones que se retiran de la charla y de la argumentación; sin embargo, el claro espíritu griego tenía el presentimiento de que había algo por encima de su esfera y de ahí proviene también el altar al dios desconocido. En los Misterios se dieron exposiciones imaginativas acerca de la purificación del alma, de la asunción del alma en el ser superior; un momento capital era la doctrina de la inmortalidad. Pero Sócrates, el más sabio de los griegos, no quiso ser iniciado — luego todo ello está muy por debajo de lo que Sócrates llevó a cabo. — En tanto en el culto griego el hombre se sabe identificado con las potencias esenciales lo distintivo del culto es la alegría y un juego en donde el hombre se muestra y goza de sí mismo en su belleza y habilidad supremas. Aquí no hay inadecuación del hombre respecto de Dios, sino la reconciliación innata.

[38] Y sólo se trata de que este espíritu libre se purifique de su finitud. Esto ocurre porque el *Fatum* irrumpe en la vida griega, y estos espíritus nacionales se abisman en su particularidad y naturalidad y ahora el dios es sabido como espíritu puro mientras que el hombre en sí y para sí (y no sólo algunos ciudadanos) se sabe libre. Uno de estos espíritus particulares

26. Ver Jenofonte, *Memorabilia*, libro 1, cap. 1, § 4 («Sócrates... dijo que el genio divino le daba señales; a muchos de sus íntimos les decía de antemano lo que debían hacer o evitar según los presagios del genio divino...»). Ver Platón, *Apología de Sócrates*, especialmente 24b-c y 26-3.

se eleva como *Fatum* de todos los demás que así son oprimidos en su vida política y toman conciencia de la debilidad de sus dioses. Este *Fatum* del mundo griego era el mundo romano.

C) RELIGIÓN ROMANA

La religión romana no debe ser confundida con la griega. Su principio no es la belleza sino la conveniencia. El dios es sabido como actividad finalista y el fin absoluto es el Estado romano como potencia abstracta dominadora de los demás Estados. El espíritu romano es la potencia de la universalidad abstracta venerada como *Fortuna publica* y *Jupiter capitolinus*.

Los romanos son considerados el pueblo más religioso de todos, pero para ellos la religión era algo que vinculaba y dominaba. Su *virtus* consiste en servir totalmente al Estado. A este interés sirven los aspectos particulares de la religión; los auspicios en manos de los aristócratas; la mayoría de los dioses introducidos supersticiosamente durante una calamidad. Dioses como Minerva y Apolo son tramoya muerta en un Virgilio, etc., en este ámbito ajeno les falta lo peculiar, lo libre y ético.

Además, los romanos tienen una cantidad de potencias de utilidad prosaica, sin determinación ética, *Fornax* = la habilidad para dorar el grano, *Pax, Pestis*. Además un elemento paisano en fiestas como las palillas. Un tipo semejante en las saturnales. El hecho de que los dioses sean potencias de la naturaleza totalmente limitadas y exteriores es uno de los aspectos de la religión romana.

Pero el otro aspecto es una interioridad abstracta, un estremecerse ante un interior desconocido, en cierto modo un *Fatum* interior. A esto pertenece el nombre secreto de Roma: Amor y Eros o *Valentia*. Así como los griegos supieron elaborar imaginativamente de todas las cosas algo bello, un mito, etc., los romanos perseveraron en esta interioridad cerrada que como espanto se apegaba a todas las cosas. Por eso los romanos tuvieron una cantidad de determinaciones, por ejemplo, cuando se daba a luz una criatura deforme. Ellos no produjeron ninguna imagen bella sino que la robaron a los griegos. En su tragedia, por ejemplo, en Séneca, no hay ningún principio ético, sino sólo esclavos, servidores desaliñados, etc. [39] En los espectáculos griegos lo principal era el lenguaje y la postura plástica; la mímica quedaba impedida por la máscara[27] —en los romanos se elaboró la pantomima. Después lo capital fueron los

27. Hegel se refiere probablemente a Moritz, *Anthousa*, 88. («Dado que hasta entonces sólo los juegos circenses habían sido usuales para los guerreros romanos se hizo venir de Etruria, para los juegos escénicos, un tipo de actores que al comienzo sólo bailaban siguiendo el sonido de una flauta hasta que paulatinamente se agregó el canto y la mímica»).

sangrientos combates con fieras. Ahí se contempló la muerte prosaica; morir fríamente era lo supremo en los romanos, por ejemplo en Séneca[28] — grandeza abstracta.

Luego esta potencia abstracta del espíritu romano se personificó en el *emperador*. Éste era el dios y con razón, en tanto era una potencia totalmente distinta del tizón en el grano, de la peste, etc. Esta situación anuló la dicha alegre de la religión precedente. Esta potencia abstracta trajo al mundo la formidable desdicha y el dolor que fueron los dolores de parto para la religión de la verdad. Renunciar a satisfacerse en este mundo era la preparación del terreno para la verdadera religión. Cuando se había cumplido el tiempo, es decir, cuando se había producido esta desesperación en el espíritu del mundo, Dios envió a su Hijo[29].

Tercera parte
LA RELIGIÓN CONSUMADA

El contenido de la religión consiste en que Dios se hace absolutamente objeto pero es absolutamente idéntico a sí mismo en esta diferencia y así es espíritu, el Espíritu absoluto. La conciencia se sabe implicada en este contenido, se sabe como momento de este movimiento, sabe sólo a Dios en cuanto que Dios se sabe en ella. Así Dios existe como Espíritu en su comunidad; se ha hecho presente la religión manifiesta. Se daba una transición a ella en cuanto que en la religión griega el hombre sabía a Dios como espíritu libre que todavía estaba afectado de finitud mientras que en el mundo romano esta finitud fue reelaborada en el aspecto del espíritu subjetivo de modo que, a partir de este aspecto, estaba preparada la transición a la conciencia de este Espíritu absoluto y libre.

El *fundamento abstracto* de este punto de vista es el concepto de Dios. En las religiones anteriores teníamos el ascenso a Dios a partir del ser como contingente y teleológico. Estas pruebas pertenecen al aspecto de la finitud en cuanto que parten de algo [40] dado. A la religión de la infinitud del espíritu libre le corresponde la prueba *ontológica* y ésta configura el fundamento de esta etapa. Con ella se ha partido del concepto de Dios pero en cuanto todavía subjetivo e interesa demostrar que también a él le compete la existencia. Dios es lo perfectísimo; pero más perfecto es aquello a lo que también le compete ser que aquello que carece de ser; luego a Dios le compete también el ser. O Dios es la suma de todas las realidades.

Kant ha criticado esta prueba: el ser no sería ninguna realidad, nada agregaría al contenido de un concepto; cien táleros pensados tendrían el

28. Ver Tácito, *Annales*, libro 15, cap. 62-64.
29. Alusión al tema de la plenitud del tiempo en Marcos 1,15, Gálatas 4,4 y Efesios 1,10.

mismo contenido que cien táleros reales pero no existen por el hecho de que yo los piense. Con ello se ha pasado por alto la diferencia entre lo finito y lo infinito; lo finito no corresponde a su concepto, el individuo no es idéntico a su especie y por eso perece —en cambio esta diferencia está superada en lo infinito—. Pero lo imperfecto de esta prueba consiste en que la unidad del concepto y del objeto en Dios está meramente presupuesta; se supone que el ser perfectísimo deba también existir. Por consiguiente hay que demostrar que el concepto ya incluye el ser en sí mismo. Ser es esta referencia a sí mismo carente de mediación; pero el concepto mismo es aquello en donde toda diferenciación es ideal, es la perfecta transparencia e identidad consigo, pero esto es justamente la inmediatez. Así el concepto posee el ser en sí mismo. También en el hecho de que nosotros los pensantes aspiremos a realizar nuestros conceptos se muestra que lo ideal aspira a despojarse de su unilateralidad y a traducirse en realidad. El concepto se sabe a sí mismo como no verdadero cuando no está puesto simultáneamente. Pero aquí no tenemos la identidad lógica abstracta de concepto y de ser en cuanto inmediato sino que, en esta relación de ambos aspectos de la prueba ontológica, tenemos a Dios en cuanto espíritu mismo. Espíritu es el concepto que existe en sí y para sí — éste se dirime, se juzga. Lo que así se diferencia del espíritu carece de espíritu, es ser, pero en esta diferencia el espíritu es absolutamente idéntico a él mismo, es esta pura luz. Así se ha revelado Dios, así Él es el manifiesto.

En cuanto religión manifiesta, ella es para todos los hombres. No sólo para los especulativos que saben a Dios en el elemento puro del pensar sino, dado que el pensar no es meramente puro y que también se manifiesta en el representar y en el intuir, la verdad absoluta debe existir también para los hombres en cuanto que sienten, intuyen y representan — y entonces ésta es la forma según la cual la religión se diferencia de la filosofía. También el representar es pensar, pero no en su forma libre. El contenido religioso así como el especulativo va más allá del entendimiento; para éste, [41] por ejemplo, no se da ninguna identidad de pensar y de ser sino que su juicio suena así: pensar es pensar y ser es «ser».

Esta Idea, este contenido, debe ser considerada en tres esferas:

1) Esta Idea en la universalidad libre, es decir, la pura esencia de Dios — el reino del Padre,

2) la Idea dirimida en sí, detenida de momento en sus diferencias — el reino del Hijo,

3) la reconciliación de este espíritu finito con el Espíritu absoluto — el reino del Espíritu.

Eso, más en detalle, se relaciona con esta división: ésta Idea es autorrevelación divina en todas y en cada una de las tres esferas. Ésta ahora existe:

1) En el elemento de la pura *idealidad* y *universalidad*, en el ámbito inmutado del espíritu pensante. Aquí ella consiste en el silogismo simple según el cual Dios está inmediatamente cabe sí mismo por medio de su diferencia, la cual todavía no ha llegado aquí a la exterioridad — un movimiento por el cual Dios es Espíritu. Aun cuando este ámbito sea denominado por excelencia «reino del Padre», pertenece a él, sin embargo, la doctrina de la Trinidad.

2) El segundo elemento es el de la *particularidad*, el de la *representación*. Aquello que en la primera esfera era lo otro en cuanto indiferenciado de lo primero, el Hijo, es determinado aquí como exterior, como mundo y como naturaleza a los cuales pertenece el espíritu finito en cuanto natural. Pero, dado que [estamos] en la religión, esto es una consideración religiosa de la naturaleza y del hombre, es decir, la unidad con Dios vuelve a prevalecer y así en la naturaleza aparece el Hijo configurando el comienzo de la fe. Primero el Hijo como hombre tiene una historia exterior y natural, pero esta historia pierde este carácter y llega a ser historia divina, historia de la manifestación de Dios — configurando la transición de este reino del Hijo

3) al reino del Espíritu cuyo elemento es la autoconciencia del hombre de estar reconciliado con Dios y es la plena realización de esta conciencia en la Iglesia y en el culto.

[*El «reino del Padre»*]

[*ad*] 1) Dios inicialmente existe para el hombre como pensante. Este conocimiento llega al hombre en forma de dogma de modo que aquél, en tanto que no lo concibe, puede asumirlo como representación en la fe. Ése es el dogma de la Trinidad. Dios en cuanto espíritu es la actividad del saber libre, que está cabe sí misma. Ella en cuanto actividad debe ponerse en momentos, debe dirimirse a sí misma como concepto, pero de modo que lo diferente sea inmediatamente aquello de lo que ha sido diferenciado. [42] Esto expresado figuradamente equivale a decir que Dios como Padre genera eternamente a su Hijo. Decimos: «Dios hace esto, se genera un hijo» — pero este hacer entero es Dios mismo. Él sólo es totalidad y, tomado abstractamente como Padre, no es el verdadero Dios. Ésta es sólo la verdad abstracta; ella es creída en la religión y es concebida en la filosofía.

Pero el entendimiento aporta ahí sus categorías: la determinación del número, la cosa más carente de concepto, o bien, la identidad en cuanto carente de diferencia. Se dice que ahí hay una contradicción. Ciertamente, este diferenciarse el espíritu en sí mismo puede proseguir hasta la contradicción, pero esto ocurre sólo en la segunda esfera.

También antes y abstractamente se presentan huellas de la conciencia de que sólo hay una totalidad en la tríada: en la τριάς pitagórica, en el triple «Santo», en la tricotomía kantiana[30].

Dios como Padre es la primera universalidad, lo indeterminado e incognoscible, por eso los gnósticos lo llamaron βυθός. Pero después Él es el diferenciarse o el λόγος, el Hijo, el momento de la manifestación; por eso los gnósticos lo denominaron también πρῶτη κατάληψις ἑαυτοῦ. En esta primera Idea no se avanza más hacia ulteriores determinaciones salvo en cuanto al hecho de que Dios es concebido como sujeto de muchas propiedades. Éstas, en cuanto diferentes, prosiguen indefectiblemente hasta la contradicción. El entendimiento se informa de modo tal que abstrae de lo distintivo, de modo que sólo queda la realidad abstracta. Pero en la Idea de Dios antedicha, el eterno poner y disolver la contradicción no existe como actividad subjetiva nuestra sino que es objetiva o, más bien, actividad absoluta del Espíritu mismo. El resultado ulterior de esta primera forma pura consiste en que la Idea es la verdad en esta determinación del mediarse consigo mismo.

[*El «reino del Hijo»*]

[*ad*] 2) La diferencia que en la primera Idea era sólo una apariencia llega ahora a obtener su derecho. Esta esfera se halla bajo la determinación del Hijo. Lo diferente existe en la forma de la alteridad; el espíritu se refiere a lo otro; con ello ya no está puesto el Espíritu absoluto sino el espíritu finito y, en tanto lo diferente mismo es, en sí mismo, algo diferenciado en naturaleza y en espíritu finito está presente la creación del mundo, la forma en la que el Hijo se convierte realmente en otro. Dios es creador, pero en cuanto λόγος, en cuanto que se expresa. Para el hombre el mundo es primeramente algo presupuesto, un ser inmediato y multiplicidad pero, en segundo lugar, el conoce también a Dios en el mundo, como vimos en las anteriores religiones y en las pruebas de la existencia de Dios. [43] Pero este conocimiento de Dios a partir de la naturaleza siempre posee algo inadecuado en cuanto que la limitación del fenómeno desde el cual se parte es transferida también a Dios. «Dios truena horriblemente con su trueno y, pese a ello, no es conocido»[31]. Dios debe revelarse de un modo espiritual y no meramente natural. Él debe aparecer en la carne, debe volverse hombre para revelarse así, como espíritu, al hombre finito, sensitivo

30. Aquí, como en las *Lecciones de historia de la filosofía* (cf. *W* 13, 256 ss.), Hegel combina el trisagio de la liturgia cristiana con la triple invocación pitagórica a los dioses según Aristóteles.

31. Ver Job 37,5 («Dios truena con su voz, hace grandes cosas que no comprendemos»).

e intuitivo. La posibilidad de ello reside sólo en la unidad de la naturaleza divina y humana. Ya vimos un humanarse de Dios en las encarnaciones hindúes, en el Dalai Lama, también en las divinizaciones de los héroes griegos y de los emperadores romanos: vimos en todo esto un conato hacia esta determinación de la virtual unidad de la naturaleza divina y humana. Pero en aquellas formas orientales la humanidad es sólo máscara, nada esencial; se supone la representación de que el espíritu se precipitó en la ὕλη extranjera y que su corporizarse sería un encarcelamiento. Hay algo de verdad en esto pero, por otra parte, la determinación en tal subjetividad es la culminación del espíritu, momento que no puede faltar en la vida divina. Dado que el espíritu en su relación infinita consigo mismo posee en sí la determinación de la inmediatez, también debe presentarse ahí la determinación de la inmediatez si es que Dios debe revelarse al hombre como espíritu. Pero no más en una inmediatez de la naturaleza en la que, por lo demás, él había estado inmanente no pocas veces, como en la zarza ardiente[32] — sino que Dios aparece en una inmediatez espiritual, en la figura humana. Mientras en el panteísmo en el que la subjetividad es meramente accidental ocurren innumerables encarnaciones, la aparición de Dios como espíritu no puede ser sino única — porque el espíritu contiene el momento de la unicidad.

Después de haber llegado tan lejos en el concepto, lo otro consiste en que la unidad de la naturaleza divina y humana llegue también a la conciencia general, en cuanto que un hombre singular es sabido como Dios hombre. Ahí [Él] es entonces, por primera vez, un hombre singular, nacido de estos padres, que come, bebe, etc. Pero lo otro consiste en que este hombre sea sabido como Dios y que el más allá de Dios [sea] superado en esta determinación. Aquella [primera] consideración, aislada, es la profana, esta otra es la fe, y a ésta debemos ser conducidos a partir de aquélla. Si se parte de la aparición exterior de Cristo se puede proseguir hasta su muerte, pero aquí luego se separan definidamente la fe y la incredulidad.

Por tanto, lo primero es la consideración del *aspecto humano* pero en tanto que ya es el comienzo del traslado a lo superior. A este ámbito pertenece la *doctrina* de Cristo; [44] ella es todavía algo humano pero tiene que conducir la fe al ámbito de la espiritualidad interior. También los *milagros* pertenecen a este ámbito. La historia de Cristo es al comienzo una historia meramente exterior. Al comienzo Cristo es simplemente un maestro. Si nos aproximamos al *contenido de su doctrina*, ella es una doctrina moral, especialmente del *amor* hacia los hombres. Esto al comienzo es una abstracción; yo no puedo amar a hombres que no me conciernen. Más correcto es el amor al prójimo. Por lo demás, este mandamiento se

32. Ver Éxodo 3,2 ss.

encuentra también en otras religiones. En la doctrina de Cristo está, además, la predicación del *reino de los cielos*, es decir, el despertar la conciencia a la interioridad, este auténtico ámbito del hombre, este valor absoluto frente al cual todas las cosas terrenales aparecen sin valor. Esta elevación a la interioridad es un rasgo excelente en la doctrina de Cristo y ella ha sido llevada a la representación con energía infinita. Tan pronto como Cristo entra en escena [dice] en el *Sermón de la montaña*[33]: «Bienaventurados los de corazón puro porque ellos verán a Dios». Esto es lo más grande que pueda ser dicho. Además, en este discurso es superada toda falta de libertad, exterioridad, superstición. Por eso configura un valor infinito el hecho de que el pueblo tenga en sus manos la Biblia; ella es el libro popular absoluto. Además se explica que sólo posee valor la mentalidad [*Gesinnung*] absoluta (no una opinión abstracta). «Hay que buscar en primer lugar el reino de Dios[34]»; ante esta elevación a la pura interioridad todo es secundario, el talento, el poder, la falta de cultura. El valor infinito de esta interioridad, de este despojarse de todo lo exterior, se expresa también cuando Cristo dice al joven rico[35]: «Da lo que tienes a los pobres y sígueme»; o cuando dice[36]: «Mi madre y mis hermanos son los que hacen la voluntad de mi Padre». Cuando Cristo se denomina el Hijo de Dios y el Hijo del hombre, cuando dice: «Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelarlo», esto aquí posee ante todo el sentido universal[37] de que los hombres son hijos de Dios y deben hacerse hijos de Dios. Este maestro ha reunido amigos en torno de sí y los ha formado en su doctrina. Pero, puesto que su doctrina era revolucionaria, él fue acusado y selló su doctrina con la muerte. — Hasta aquí llega la no creencia. Ahí entonces Cristo es semejante a Sócrates[38]; también éste con la interioridad de su doctrina se opuso a los dioses de su pueblo y por eso fue condenado a muerte. Pero la doctrina de Cristo tiene una coloración diversa de la de Sócrates, no sólo porque él perteneció a otro pueblo sino porque su doctrina acerca del reino de los cielos configura una profundidad infinitamente más grande que la interioridad de Sócrates. Tal es la historia exterior [45] de Cristo, tal como ella existe para la no creencia.

Pero con la muerte de Cristo comienza la inversión [*Umkehrung*] e interviene la consideración de la fe, del Espíritu Santo, la *consideración divina* de que en Cristo se reveló la naturaleza divina. Esta conciencia cre-

33. Ver Mateo 5,8.
34. Ver Mateo 6,33.
35. Ver Mateo 19,20-23.
36. Ver Mateo 12,50.
37. La interpretación de Mateo 11,27 dada aquí contrasta con la dada por el fragmento de la lección de 1831 puesto en nota a *L* 153 (261).
38. Para este paralelismo ver, en el presente volumen, la nota a *L* 154 (262).

yente reflexiona entonces en el dicho[39]: «El que me ve, ve al Padre». Tales dichos inicialmente poseen una universalidad indeterminada, pero la fe es la recta exégesis de estos dichos, así como también, especialmente, de la muerte de Cristo. En efecto, la fe no significa otra cosa que la conciencia de la verdad absoluta, la conciencia de lo que es Dios. Dios es la Trinidad, es decir, este proceso vital de ser lo universal que es en sí y para sí, de diferenciarse y objetivarse, pero de ser ahí idéntico a sí; brevemente: de ser esta conclusión [*Schluss*]. Ahora bien, la fe de que Dios está en Cristo es la certeza de que este transcurso de la vida divina es intuido y fue intuido en el transcurso de esta vida. Para que esto pueda ser intuido ahí hacen falta condiciones, por ejemplo, la doctrina de Cristo, especialmente sus dichos acerca de sí mismo, que son ante todo sus aseveraciones y que, en cuanto al contenido, son de tal tipo que también pueden ser interpretadas en la esfera universal del representar. El otro criterio consiste en que vemos en este individuo una potencia divina, los *milagros*. Contra éstos el hombre puede objetar todo lo posible: «Esto se refiere a la época en que se creía en milagros, también otros hicieron milagros, etc.». Pero la otra consideración es la de la fe. Si Cristo es el Dios-hombre, los milagros no constituyen ninguna dificultad más. Por otra parte los milagros siempre lo han sido para la fe, para la cual ellos, como obvios, son empero algo insignificante. La fe se apoya simplemente en el testimonio del Espíritu Santo que da su pleno significado a la aparición de Cristo. Los discípulos habían vivido con Cristo, habían escuchado todas sus doctrinas, habían visto todas sus obras y, sin embargo, Cristo quiere enviarles todavía el Espíritu Santo[40], es decir, que la convicción que ellos habían adquirido acerca de él durante su vida no era todavía la verdad correcta. Esta efusión del Espíritu es representada entonces en la fiesta de Pentecostés. — El testimonio del Espíritu es una disposición en el lado subjetivo; configura en el espíritu de aquella época la necesidad infinita, el impulso de conocer a Dios como espiritual y en forma universal, [impulso] generado por la desintegración de los espíritus nacionales particulares y de sus dioses naturales. Este impulso constituye la exigencia de tal aparición, de una manifestación del Espíritu infinito en la forma de un hombre real. — La subjetividad infinita de Dios se halla, para la conciencia intuitiva, [46] en la forma de la singularidad. Ahora la fe se explica la vida de Cristo tal como ella fue narrada ya por aquellos sobre los cuales vino este Espíritu. Pero es especialmente la muerte de Cristo la que es entendida sólo por este testimonio del Espíritu; la muerte es la piedra de toque en la que se legitima la fe. *En primer lugar,* ella tiene el sentido de que Cristo era Dios que poseía en él la naturaleza humana y, ciertamente, hasta la muerte, por tanto, en la finitud absoluta, y, ciertamente,

39. Ver Juan 14,9.
40. Ver, entre otros pasajes, Juan 15,26.

hasta la muerte del delincuente — así la muerte es el testimonio de que la humanidad está en Cristo hasta el punto más extremo. Pero entonces interviene la *segunda determinación*: Dios mismo ha muerto, la desesperación de toda verdad superior. Pero entonces, en *tercer lugar*, interviene enseguida la inversión: se trata de la negación infinita, la muerte de Dios que se conserva en ella, de modo que este proceso más bien es un exterminio de la muerte, un resucitar a la vida. Se narra que Cristo mismo volvió a aparecerse a sus discípulos después de su muerte, a lo que entonces se agrega la ascensión al cielo y el sentarse a la derecha de Dios[41]. Esta historia es la misma explicación de la naturaleza divina tal como ésta se encontraba en la primera esfera, pero comenzando a partir de la inmediatez ordenada a la intuición y transcurriendo en la singularidad. La abstracción del Padre es superada en el Hijo —esto es entonces la muerte—. Pero la negación de esta negación es la unidad del Padre y del Hijo, el Amor, el Espíritu. Así entonces el transcurso de la naturaleza divina es aquí el mismo que antes pero explicitado para la conciencia.

En la muerte de Cristo hay que considerar todavía lo siguiente. Esta humillación y humanidad son en Cristo algo ajeno, asumido, dado que él era Dios desde la eternidad. Esto ajeno en Cristo es, como tal, lo que pertenece a otros, y estos otros son los hombres; por tanto, Cristo ha tomado en sí y sobre sí sus finitudes en todas sus formas —y la forma capital es el mal—. Así, por una parte, la humanidad es sabida como un momento en la vida divina, pero, en tanto que Cristo la extermina, ella es conocida igualmente como algo que no pertenece a Dios. Esto es entonces lo siguiente: Cristo ha sobrellevado el pecado del mundo y lo ha exterminado. — Esto va contra la imputación jurídica = moral en la que cada uno debe responder por sí mismo; pero esta imputación tiene su sitio sólo en el campo de la finitud, no en el campo del espíritu libre en sí mismo. Ya en la moral y todavía más en la esfera religiosa el espíritu es sabido como *libre*, de modo que el límite que contiene lo malo, es para él algo nulo, de modo que él puede hacer que lo ocurrido no haya ocurrido. [47] Así para la fe lo que ha muerto en esta muerte es la finitud en general, lo malo en general; con ello la muerte posee un significado universal, es la reconciliación del mundo. Pero aquí cesa el mero considerar; el sujeto mismo es introducido en este dolor de la propia alienación y éste es el pasaje a la tercera parte.

[*«El reino del Espíritu», la Comunidad*]

Esta parte contiene ahora la relación del sujeto con esta esfera entera. El sujeto debe recorrer en sí mismo este ciclo, estos tres momentos, reunirse

41. Ver Mateo 28,9-10 y 16 ss.; Marcos 16,9 ss.; Lucas 24,13 ss.; Juan 20-21; Hechos 1,3 ss. y 7,55; 1 Corintios 15,5-8.

con su naturaleza originariamente espiritual, con la imagen de Dios en *él*. Este transcurso comienza con la conciencia de que el hombre no es por naturaleza tal como él debe ser, es decir, que él es malo por naturaleza.

El ámbito de este movimiento es la Comunidad, Dios que se sabe a sí mismo en este otro. Hemos visto la fundación de la Comunidad por el establecimiento de la fe. El individuo es miembro de la Comunidad por el bautismo y en ella debe presenciar la vida espiritual que vimos como movimiento de la verdad. Con ello existe el comienzo propiamente dicho, la Comunidad, y el sujeto en ella. En la medida en que él es educado en esta fe, él está ya en el elemento de la victoria sobre el mal, en el reino de la reconciliación. Pero el infinito dolor y lucha no es por ello ahorrado, sino mitigado. La fe en tanto es enseñada al individuo llega al sujeto como algo exterior, ya terminado como doctrina positiva de la Iglesia. — Por tanto, el sujeto no es por naturaleza tal como él debe ser; pero enseguida se encuentra la posibilidad de llegar a existir de modo que sea acogido por Dios en la gracia. Para tal fin el individuo capta en la fe y en la representación la unidad virtual de la naturaleza divina y humana. En esta fe y en esta presuposición ocurre entonces que el sujeto reelabora a fondo su naturalidad y lucha con ella. Esto por una parte es acto del sujeto y, por otra parte, del Espíritu Santo. Pero este Espíritu no es algo exterior a él, sino su propio espíritu en el que él cree.

Ahora lo tercero consiste en que el sujeto conserve la seguridad de su unidad con Dios, de su reconciliación. Esto tiene como condición lo segundo que acabamos de desarrollar, el arrepentimiento y la penitencia, que el hombre ponga lejos su voluntad natural. Cuando esta condición ha sido cumplida, aquella unificación es asegurada al hombre en el segundo sacramento, *la Cena*, que constituye el goce de esta unidad. En este último centro de la religión intervienen diferencias que dan su sentido a todas las demás diferencias en la religión. [48] En tanto la Cena no es mera seguridad de la unidad con lo divino sino real garantía, ella es disfrutada como goce corporal. Pero según una doctrina lo divino es puesto al comienzo como diferente del sujeto, algo otro, como la hostia, como esto exterior que debe ser disfrutado por el hombre. Tal es la religión *católica* y, de esta exterioridad de Dios en ella, depende toda su exterioridad y carencia de libertad. La actitud luterana consiste en que esta unificación del sujeto con Dios existe sólo en la consumición de lo sensible y en la fe —fuera de la comunión la hostia es una cosa común—. La tercera actitud, la de Zwinglio y Calvino[42], consiste en

42. En esta redacción queda explicada la singular interpretación hegeliana del calvinismo: un calvinismo visto desde Zwinglio. Pero Calvino no reduce el sacramento de la eucaristía a un mero recuerdo sino que admite una presente influencia mística del cuerpo de Cristo glorificado en el cielo.

que esto se reduce a una mera representación y recuerdo, a una mera relación moral.

Tal es la Comunidad y los tres estadios del proceso de Dios en ella son: 1) inmediatez; 2) superación de ésta, y 3) certificación de la reconciliación. La Comunidad consiste en que para uno esta fe se encuentre como presupuesto — así el Espíritu se encuentra como Espíritu universal. La representación opuesta consiste en que cada uno tenga su doctrina para sí; pero esto no es sino algo contingente; en la religión esta particularidad es eliminada.

Tal es la verdad absoluta en su entera explicitación: *primero* Dios como vida eterna del amor en sí mismo; *luego* esta verdad absoluta expuesta como sujeto para el espíritu finito que representa, de modo que la figura sensible de ese sujeto sea interpretada por el Espíritu. Lo *tercero* es entonces la explicitación de la misma vida del amor, del mismo proceso que es Dios y que es representado en Cristo, en la autoconciencia de la Comunidad.

Pero en tanto que junto a la religión se encuentra todavía el ámbito de lo mundano la religión debe realizarse también en éste. Ahí la Iglesia católica aparece con la exigencia de dominar lo mundano externamente, del mismo modo como el sujeto en ella era algo externo, dominado por la Iglesia. Pero, dado que esto mundano es también la libertad del hombre, ella aparece como salvaje y rebelándose contra aquélla. Entonces la verdadera realización de la religión en lo mundano es la interior, de modo que se organice una vida estatal ética y jurídica. Pero en tanto tal vida estatal se establece, ella absorbe en este campo tanto la misma divinidad como aquella expansión de lo divino, de modo que el contenido entero queda encogido. No bien las leyes del Estado son sabidas como universales, el pensar también se pone en marcha frente al contenido de Dios [49] de modo que él se acredite ante el pensar. El pensar es ahora el espíritu que quiere dar testimonio. En la fe está el contenido verdadero, pero en la forma de la representación; ahora se le debe dar la forma del pensar. Así, la filosofía que lleva esto a cabo no se coloca sobre la religión sino sólo sobre la forma de la fe como representación[43].

43. Sigue, debajo de ahí: «Fin. 5. Febrero». La omisión del año sugiere el fin del Extracto, no de la lección hegeliana.

GLOSARIO CASTELLANO-ALEMÁN

acreditación, credibilidad: Beglaubigung
actividad: Tätigkeit
acto: Akt, Tun
actuar; acción: handeln; Handlung
acuerdo: Einigung
adoración: Anbetung
albedrío, arbitrio: Willkür
alienación, enajenación: Entfremdung (cf. Entäußerung)
allende, más allá: jenseits, jenseitig
alteración; alterarse: Veränderung; anderswerden
alteridad: Anderssein
ánimo: Gemüth
aniquilación: Vernichtung
antítesis, oposición: Gegensatz
aparición, fenómeno: Erscheinung
apariencia, brillo: Schein
apetencia, necesidad: Bedürfnis
autonomía, subsistencia: Selbständigkeit

Bien (el), bueno: Gute (das)
bondad: Güte

certeza: Gewissheit
comunidad: Gemeinde
comunión: Gemeinschaft; Genuß
concepto; concebir: Begriff; begreifen
conciencia: Bewußtsein
conciencia moral: Gewissen
confín, límite: Schranke (cf. Grenze)
conjunto: Allheit (cf. Totalität)
contingencia; casualidad, azar: Zufälligkeit; Zufall
conversión: Bekehrung; Umkehrung
cosa: Ding, Sache
costumbre: Sitte (cf. Gewohnheit)
creación: Schöpfung, Erschaffung
cristianismo; cristiandad: Christentum; Christenheit
cuerpo: Körper, Leib
culpa, responsabilidad: Schuld
cultura, formación: Bildung

deber, obligación: Pflicht
deber ser: Sollen
derecho, lo recto; jurídico: Recht; rechtlich
desapropiación, exteriorización: Entäußerung
desdoblamiento, escisión: Entzweiung
destino: Schicksal, Bestimmung
determinación, definición: Bestimmung
devoción: Andacht
diferencia, distinción: Differenz, Unterschied
distintividad, distintivo: Bestimmtheit
diversidad: Verschiedenheit
divinidad; deidad: Göttlichkeit; Gottheit

elevación: Erhebung
emanación: Emanation, Hervorgang
emanar: hervorgehen
encarnación: Inkarnation, Menschwerdung
ensimismarse: Insichsein
ente: seiendes
ente de razón: Gedankending
entendimiento: Verstand (cf. Intelligenz)
esencia; ser supremo: Wesen; höchstes Wesen

estado; Estado: Zustand; Staat
ético; eticidad, lo ético: sittlich; Sittlichkeit
existencia: Existenz (cf. Dasein)
exterioridad: Äußerlichkeit
exteriorización: Entäußerung

fenómeno, aparición: Erscheinung
felicidad: Glückseligkeit
figura; configuración: Gestalt; Gestaltung
figurativo: bildlich
fin, meta; final: Zweck; Ende
finalistico; finalidad: zweckmäßig; Zweckmäßigkeit
formación: Bildung

goce, comunión: Genuß

hábito: Gewohnheit
humanidad: Menschheit, Menschlichkeit

imagen; imagen fiel: Bild; Ebenbild
imaginación: Einbildung, Einbildungskraft
incredulidad: Unglaube
inteligencia: Intelligenz (cf. Verstand)

límite: Grenze

magia, brujería: Zauberei
mal: Übel
malo, malvado: böse
manifestación: Manifestation
manifiesto (cf. revelado): offenbar (cf. geoffenbart)
mentalidad, intención: Gesinnung
misterio; Misterios: Geheimnis; Mysterien
moral; moralidad: moralisch; Moralität
mundano; mundanidad: weltlich; Weltlichkeit

necesidad (cf. apetencia): Notwendigkeit
nulo, fútil: nichtig

objetivación; objetividad: Objektivierung; Objektivität
objetivo: objektiv, gegenständlich
objeto: Objekt, Gegenstand
oposición (cf. antítesis): Gegensatz

participar, compartir: teilnehmen, mitteilen
particularidad: Besonderheit, Partikularität
pensamiento; pensar: Gedanke; denken
perecer (cf. surgir, nacer): vergehen (cf. entstehen)
principio: Prinzip, Grundsatz
producir: produzieren, hervorbringen
progresión; progreso: Progress; Fortgang

querer (cf. voluntad): wollen

raciocinio; razonar: Räsonnement; räsonieren
razón; racional: Vernunft; vernünftig
realidad: Realität
realidad efectiva: Wirklichkeit
referencia; relación: Beziehung; Verhältnis
reflexión: Reflexion, Nachdenken
revelado: geoffenbart

ser ahí, existir; existente: dasein; daseiendes
ser cabe sí: beisichsein
ser en sí, ser virtual: ansichsein
ser en sí y para sí, absoluto: anundfürsichsein
ser para sí: fürsichsein
sí mismo: Selbst
silogismo, conclusión: Schluß
singularidad: Einzelheit
superación, absorción: Aufhebung
surgir, nacer: entstehen

temor: Furcht (Ehrfurcht)
totalidad: Totalität (cf. Allheit)
tríada: Trias, Dreiheit
trinidad: Dreieinigkeit, Dreifaltigkeit, Trinität
triplicidad: Triplizität

universal, general: allgemein
universalidad: Allgemeinheit
uno, unitario: ein
uno (numérico): eins
(el) Uno; (lo) uno: Einer; (das) Eine

veneración: Verehrung
verdadero; verídico, auténtico: wahres; wahrhaftes
vida; vitalidad: Leben; Lebendigkeit
voluntad: Wille

yo: ich
yoidad: Ichheit

GLOSARIO ALEMÁN-CASTELLANO

allgemein: universal, general
Allgemeinheit: universalidad
Allgötterei: cosmoteísmo
Allheit: conjunto, totalidad
Andacht; andächtig: devoción; devoto
anderssein: ser otro, alteridad
an sich: en sí, virtualmente
ansichsein: ser en sí, ser virtual
anundfürsichsein: ser en sí y para sí, ser absoluto
Anzahl: suma, cantidad
aufheben: superar, asumir, absorber
Aufklärung: Ilustración
äußere: exterior
Äußeres: lo exterior

Bedürfnis: necesidad, exigencia, apetencia
begreifen: concebir, comprender
begrenzen: limitar, delimitar
Begriff: concepto
bei sich: cabe sí
beobachten; Beobachtung: observar, considerar; observación
Beschaffenheit (cf. Bestimmtheit): constitución, disposición
besonderes; Besonderheit: particular; particularidad
bestehen; b. aus; b. in: persistir; constar de; consistir
bestimmen: determinar, definir, destinar
Bestimmtheit (cf. Bestimmung): determinidad, distintividad, lo distintivo
Bestimmtsein: ser determinado
Bestimmung: determinación, definición, destino
Betrachtung: consideración
bewähren: confirmar, legitimar
Bewußtsein (cf. Gewissen): conciencia
Beziehung (cf. Verhältnis): relación, referencia
Bild: imagen, figura
bildlich: figurativo
Bildung: formación, cultura
bloß (cf. rein): mero
Boden: terreno, ámbito
Böse (das) (cf. Übel): malo (lo), malvado

Darstellung: exposición
Daseiendes: existente
Dasein (cf. Bestimmtsein): ser ahí, ser determinado, existir
Denken (cf. Gedanke): pensar
Differenz: diferencia
Ding (cf. Sache): cosa
Diremtion: división, dirimir
Dreieinigkeit: unidad y trinidad
Dreiheit: tríada

ein; eins: uno, unitario; uno
Eine (das); Einer: uno (lo); el uno
einsehen; Einsicht: entender; intelección, evidencia
Einzelheit: singularidad, individualidad
Einzelne (der): singular (el)
einzig: único

Ende; endlich; Endlichkeit: fin, final; finito; finitud
empfinden: sentir
Empfindung (cf. Gefühl): sensación, sensibilidad
Entäußerung: desapropiación, exteriorización
Entfremdung: alienación
entgegensetzen: contraponer, oponer
entheben (cf. aufheben): relevar, sustraer
Entsagung (cf. Verzichtleistung): renuncia
entstehen (cf. vergehen): surgir
Entwicklung: desarrollo
Entzweiung: desdoblamiento
Erbsünde: pecado original, hereditario
Erfüllung: plenitud, cumplimiento
Erhebung: elevación
Erinnerung: recuerdo, interiorización
Erkennen; Erkenntnis: conocimiento
Erscheinung (cf. Schein): aparición, fenómeno
Erziehung: educación
Existenz (cf. Dasein): existencia

fassen (cf. begreifen): captar, comprender
Forderung (cf. Bedürfnis): exigencia
Fortgang; fortgehen: progreso, avance; proseguir, avanzar
fühlen: sentir afecto
für sich; fürsichsein: para sí; ser para sí; explícito
Furcht: temor

Gang: itinerario, pasaje
Ganze (das) (cf. Allheit): el todo, lo entero
Gattung: género
gedachtes: (meramente) pensado
Gedanke (cf. Denken): pensamiento, idea
Gedankenbestimmung: determinación o nota conceptual
Gedankending: ente de razón, cosa pensada
gedankenlos: carente de pensamiento
Gefühl (cf. Empfindung): sentimiento
Gegensatz: oposición, antítesis
Gegenstand (cf. Objekt): objeto
gegenständlich: objetivo, objetivado
Gegenständlichkeit: objetivación
Gegenwart, gegenwärtig: presente
Gehalt (cf. Inhalt): contenido, haber, valor, substancia
Geist: espíritu
geistig: espiritual
geistlich: clerical
Gemeinde: comunidad
gemeinschaftlich: comunitario
Gemüt: ánimo
Genuß: goce, comunión
geoffenbart (cf. offenbar): revelado
Geschichte (cf. Historie): historia
gesetztsein: ser puesto, estar puesto
Gesinnung: mentalidad, intención
gewiss: cierto
Gewissen: conciencia moral
Gewissheit: certeza
Glaube: fe
glauben: creer
Glauben (das): fe, creer
Glaubensfreiheit: libertad de creencia, de culto
Gott; der Gott; die Götter: Dios; el dios; los dioses
Gottesbeweise: pruebas (del existir) de Dios
Grenze; grenzenlos (cf. Ende, Schranke): límite; ilimitado
Grund: fundamento, razón
Grundlage: fundamento, base
Gute (das): el bien, lo bueno
Güte: bondad

haben; Haben (cf. Gehalt): tener, poseer, revestir; posesión
handeln: actuar
Handlung: acción
herausheben (cf. aufheben): destacar
hervorbringen: producir
hervorgehen: emanar
Historie (cf. Geschichte): Historia

ich; Ich (das): yo; el yo
Ichheit; Selbstischkeit: yoidad; mismidad
Idee (die); Ideen: la Idea; ideas
Inbegriff: suma, compendio
Inkarnation (cf. Menschwerdung): encarnación
Inhalt (cf. Gehalt): contenido
Inneres; Innerlichkeit: interior; interioridad
Innerstes: íntimo
insichsein: ensimismarse
intellektuelle (Welt): (mundo) inteligible

Intelligenz (cf. Verstand): inteligencia

jenseitig: ultramundano
Jenseits (das): el más allá
jenseits: más allá

Kenntnis: conocimiento, noticia, noción
Kreis: círculo, ámbito
künstlich: artístico, artificial

Lehre: doctrina
Lehrbegriff: sistema doctrinal

machen: hacer
gemachtes: hecho, fabricado, forjado
Macht: potencia, poder
Manifestation (cf. Erscheinung): manifestación
mannigfaltig: variado
Maß; Maßloses: medida, mesura; desmesurado
meinen; Meinung: opinar, mentar, creer; opinión
Menschwerdung (cf. Inkarnation): encarnación, humanación
Moralität (cf. Sittlichkeit): moralidad

Nachdenken (cf. Reflexion): meditar, reflexionar
Nichts; nichtig: nada; nulo, fútil, vano
Notwendigkeit (cf. Bedürfnis): necesidad

Objekt; objektiv; Objektivität: objeto; objetivo; objetividad
offenbar; (das) Offenbare: manifiesto, patente; lo manifiesto
offenbaren; Offenbarung: revelar; revelación

Progress: progreso, proceso
Prozess: proceso

Räsonnement; räsonieren: razonamiento, raciocinio; razonar, raciocinar
Realität (cf. Wirklichkeit): realidad
Recht (das); rechtlich: el derecho, lo recto; jurídico
Reflexion (cf. Nachdenken): reflexión
rein (cf. bloß): puramente, puro

Sache (cf. Ding): cosa, asunto
Satz: proposición, tesis
Schein (cf. Erscheinung): apariencia, brillo, reflejo
scheinen: parecer, brillar, reflejar
Schluß: silogismo, conclusión
Schöpfung: creación
Schranke (cf. Grenze): confín, límite
Schrecken: terror
sein: ser
seiendes: ente, que es, que está siendo
Selbst: sí mismo
Selbständigkeit: autonomía
Selbstbestimmung: autodeterminación
Selbstbewußtsein: autoconciencia
Selbstgefühl: sentimiento de sí
Selbstischkeit: mismidad, yoidad
Seligkeit: bienaventuranza
setzen: poner, establecer, asentar
sinnlich: sensible, sensitivo
Sitte: costumbre
sittlich; Sittlichkeit: ético; eticidad, lo ético
sollen; Sollen: deber; deber ser
Staat; staatliches: Estado; estatal
Stellung: posición, postura
Stoff: material, asunto
Stufe: grado, etapa

Tat: acto, hecho
Tätigkeit (cf. Tat; Handlung): actividad
Tatsache: hecho
Teil; teilen; Teilung: parte; partir; partición
Teilhabe; Teilnahme: participación
Totalität (cf. Allheit): totalidad
trennen; Trennung: separar; separación
Trieb: impulso, tendencia
tun: actuar, obrar
Tun: acto, operación

Übel (cf. Böse): mal
übergehen; Übergang: transitar, pasar; tránsito, pasaje
überhaupt: en general, en suma, simplemente
unendlich: infinito, indefinido
unterscheiden; Unterschied: diferenciar, distinguir; diferencia, distinción
unwahr: inauténtico
Urteil; urteilen: juicio, división; juzgar, dirimir

Veränderung: alteración, mutación
vergehen: perecer
Verhältnis (cf. Beziehung): relación, proporcionalidad
Verhältnisse: situación
vermitteltes: mediado, mediato
Vernunft: razón
Verschiedenheit (cf. Unterschied): diversidad
Versöhnung: reconciliación
Verstand: entendimiento; intelecto
verständig: inteligible
Verständiges: intelectivo
Verzichtleistung: renuncia
Vielen: (los) muchos
vielfach; vielfältig: múltiple; multiforme
vollendet: consumado
vollkommen: perfecto
vorhanden (cf. gegenwärtig): presente
vorstellen: representar
vorstellig: representable
Vorstellung: representación

wahr; das Wahre: verdadero; lo verdadero
wahrhaft: verdadero, auténtico
Wahrheit: verdad
Wechselbeziehung: relación recíproca o mutua
Wechselwirkung: acción recíproca
Weise: modo, manera, modalidad
weltlich: mundano, mundial
Wesen; höchstes W.: esencia, ser; Ser supremo
Wille (cf. Wollen): voluntad
Wirklichkeit (cf. Realität): realidad efectiva
Wirkung: efecto
wissen: saber
Wissenschaft: ciencia
wollen (cf. Wille): querer

Ziel (cf. Zweck): meta
Zufall: casualidad, azar
zufällig: casual, contingente
Zufälligkeit: contingencia
Zusammenhang: conexión, contexto
Zustand: estado
Zweck (cf. Ende): fin
zweckmäßig: finalista, teleológico
Zweckmäßigkeit: finalidad, teleología

ÍNDICE DE NOMBRES*

* El siguiente elenco de nombres propios se refiere a personas, tanto físicas (Abelardo) como metafísicas (Dios), tanto históricas (Kant) como literarias (Aquiles) o mitológicas (Apolo). La relación es selectiva. En ambos índices, de nombres y de materias, el número arábigo remite a la página del texto, la letra «n» a la nota al pie, el signo + a ambos.

ÍNDICE DE MATERIAS*

* La selección de materias prefiere las formas sustantivas a las adjetivas y descarta las adverbiales y conjuntivas.

* Esta entrada sigue una ordenación sistemática, no alfabética.